908

72

REVUE PHILOSOPHIQUE

DE LA FRANCE ET DE L'ÉTRANGER

PARAISSANT TOUS LES MOIS

DIRIGÉE PAR

TH. RIBOT

VINGT-HUITIÈME ANNÉE

LVI

(JUILLET A DÉCEMBRE 1903)



66859
30/10/05

FÉLIX ALCAN, ÉDITEUR
108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108
PARIS, 6e

1903

B
2
R4
t.56

LES

ÉLÉMENTS ET L'ÉVOLUTION DE LA MORALITÉ

I. — LES ÉLÉMENTS DE LA MORALITÉ

§ 1. — *Morale et Sociologie.*

Il faut avouer que le métier d'honnête homme, qui n'a jamais été des plus faciles, est devenu de notre temps particulièrement malaisé. Pour faire son devoir, il faut d'abord le connaître; et comment le reconnaître dans cette extraordinaire confusion des idées morales qui caractérise notre époque? De toutes parts on se jette pêle-mêle à la face les mots de bien et de justice, de devoirs et de droits, et, dans la lutte ardente, acharnée, exaspérée par les passions politiques et religieuses, ces mots antiques, d'apparence respectable, semblent avoir perdu toute valeur et toute signification précise. Le patriotisme, chanté par les poètes, exalté par les orateurs, est-il un devoir sacré, ou un crime de lèse-humanité? La famille est-elle l'école de toutes les vertus, publiques et privées, ou la source d'un monstrueux égoïsme collectif plus dangereux encore que l'égoïsme individuel? La propriété est-elle un droit imprescriptible, ou un vol fait à la communauté? La tolérance enfin, cette prétendue conquête du XVIII[e] siècle, est-elle une vertu dont la pratique s'impose, ou bien au contraire une faute et un crime, une faute parce qu'elle compromet l'unité morale et par conséquent la stabilité de l'État, un crime parce qu'elle retarde indéfiniment l'avènement du règne de la vérité? En face des problèmes qui se posent et se multiplient la conscience hésite et se trouble, le scepticisme s'étend et fait chaque jour des progrès inquiétants.

Cette incertitude de la pratique, dont l'éducation subit nécessairement le contre-coup dangereux, a en réalité sa cause principale dans l'état de confusion et d'anarchie où se trouve actuellement la morale spéculative. Les antiques doctrines, plus ou moins heureusement rajeunies, mais où survit en somme l'esprit métaphysique et religieux d'un autre âge, sont profondément ébranlées; et les doc-

trines adverses, produit d'un esprit nouveau, n'ont pas encore réussi, malgré les prétentions qu'elles affectent, à secouer complètement le joug de l'hypothèse et à se constituer d'une manière rigoureusement scientifique. Certes de grands progrès ont été accomplis : l'antique problème téléologique de la nature du Bien absolu semble à peu près abandonné ; la moralité apparaît de plus en plus comme un *fait*, et comme un *fait naturel*, dont il s'agit non plus de déterminer les *conditions a priori*, comme le voulait Kant, mais de rechercher l'origine et de reconstituer la genèse, problème susceptible d'être résolu au moyen des seules ressources de la méthode expérimentale. Mais ce fait, au lieu de le prendre dans son intégrité, tel qu'il est donné par l'expérience, on le mutile, on le dénature comme à plaisir, pour l'accommoder aux besoins d'hypothèses gratuites. C'est là une faute à laquelle les moralistes de l'école sociologique, en dépit de leurs principes positivistes et de leurs déclarations catégoriques, n'ont pas su échapper, non plus qu'Herbert Spencer.

Les sociologues proclament que la moralité, fait naturel, est en même temps un *fait social*. Ils auraient incontestablement raison s'ils voulaient seulement exprimer par là que la moralité, telle surtout que nous la concevons actuellement, n'a pu se constituer que grâce à l'existence de la société dont elle est en quelque sorte un produit, et que le progrès moral est intimement lié au progrès social (qu'il conditionne à vrai dire autant au moins qu'il en est lui-même conditionné). Mais ils méconnaissent l'expérience et s'écartent de la vérité, lorsqu'ils semblent identifier la moralité avec la *socialité*, le progrès moral avec le progrès de l'organisation sociale. Cette identification, dangereuse pour l'autonomie de l'Éthique, est fondée particulièrement sur l'assimilation généralement établie entre les sociétés et les organismes. Semblables en tout aux organismes, les sociétés sont soumises dans leur développement comme dans leur constitution à des lois identiques. De même que le progrès organique, très apparent dans le passage des organismes inférieurs aux organismes supérieurs, consiste dans une coordination croissante des éléments qui aboutit à la constitution d'une conscience individuelle, de même le progrès social consiste dans une solidarisation croissante des individus, qui, d'abord purement instinctive, comme dans les sociétés animales, finit par prendre d'elle-même une conscience de plus en plus claire. Il se constitue ainsi une sorte de conscience sociale, hyperorganique, « dont la genèse est tout à fait analogue, dit le Dr Pioger, à celle de notre conscience sensorielle et psychique, et qui découle nécessairement de la mise en contact, de

la multiplication et de la répétition croissantes des relations sociales par la formation d'un véritable *sens social* »[1]. La moralité n'est que la *socialité*, ou produit spontané de ce sens social, de telle sorte qu'elle se ramène tout entière au seul sentiment de la solidarité, et que le progrès moral n'est en quelque manière que la face interne, subjective, du progrès de l'organisation sociale. La conséquence c'est que la morale individuelle se trouve supprimée ou du moins entièrement subordonnée à la morale sociale dans laquelle elle a son fondement. « Si nous considérons la morale au point de vue individuel, dit encore le Dr Pioger, nous ne pouvons la comprendre sans la baser sur les relations nécessaires de l'individu avec ses semblables; si nous pouvions considérer l'individu seul, en soi, sans relations avec ses semblables, sa conduite ne saurait avoir aucune signification morale[2]. »

Voilà la doctrine que l'on nous présente comme l'expression la plus exacte, la plus adéquate des faits. Je ne veux pas m'arrêter à faire ressortir le danger qu'il peut y avoir au point de vue de la pratique et particulièrement au point de vue de l'éducation à ramener ainsi la morale tout entière à une vague notion de solidarité, plus efficace peut-être pour le mal que pour le bien, pour la lutte que pour l'union. Mais est-ce donc un fait que la morale individuelle a son principe et son fondement dans la morale sociale? L'histoire de l'humanité ne nous montre-t-elle pas au contraire que le souci du perfectionnement personnel peut être indépendant de toute préoccupation d'ordre social? Ne nous révèle-t-elle pas que les progrès de la morale individuelle ont souvent devancé et préparé les progrès de la morale sociale, comme le prouve l'exemple typique du Bouddhisme et plus tard du Stoïcisme, s'acheminant par les pratiques ascétiques, qui mettent un frein aux prétentions de l'égoïsme, vers le principe de la charité et de l'universelle bienveillance? Est-ce donc un fait d'expérience, ou une chimère assez analogue au fond aux entités de l'ancienne métaphysique, que l'existence de ce prétendu sens social, se développant avec les progrès de l'organisation de la société, dont il ne serait en quelque sorte que l'expression subjective? Pour ma part, je ne saurais voir dans le développement incontestable de la solidarité qu'un double progrès dans l'ordre de la sensibilité et dans l'ordre de l'intelligence individuelle, qui aboutit d'une part à une pitié, à une sympathie de plus en plus larges et compréhensives, et d'autre part à une conception de plus en plus

1. Pioger (Dr Julien), *La vie sociale, la morale et le progrès*, ch. v, p. 147; Paris, F. Alcan, 1894.
2. *Id., op. cit.*, ch. v, p. 131.

exacte des rapports sociaux. Enfin est-ce donc l'expression fidèle des faits, ou une hypothèse purement gratuite, cette assimilation des sociétés aux organismes sur laquelle repose en somme la doctrine tout entière? Cette assimilation, radicalement fausse, malgré la faveur dont elle semble jouir actuellement et l'autorité des grands noms dont elle se réclame depuis Platon jusqu'à Spencer, ne peut s'établir qu'autant que l'on néglige cette dignité, cette valeur esthétique de la personne qui constitue justement le fondement de la morale individuelle, de telle sorte que la théorie dans son ensemble peut être considérée comme un véritable cercle vicieux. Il existe en effet entre les organismes et les sociétés au moins deux différences essentielles, dont la seconde est particulièrement importante au point de vue qui nous intéresse. D'abord les individus n'ont point comme les cellules une place fixe et déterminée dans le tout; ensuite et surtout ils possèdent une valeur propre, une valeur *morale* indépendante de la situation particulière qu'ils occupent et du rôle qu'ils jouent dans l'organisation sociale. L'assimilation absolue des sociétés aux organismes conduirait non seulement au régime des classes séparées, mais encore au système des castes héréditaires, puisque, dans un organisme, les cellules de la substance cérébrale par exemple sont engendrées par les cellules cérébrales et non par les cellules du tissu musculaire. Si nous voulons trouver des sociétés constituées assez exactement sur le modèle des organismes, ce n'est point à notre époque qu'il faut les chercher, mais dans un passé déjà lointain, en Égypte, dans l'Inde, et mieux encore au Pérou du temps de la conquête espagnole. Là le régime des castes héréditaires est rigoureusement constitué : en bas le peuple des laboureurs et des artisans; au-dessus les guerriers; plus haut encore la caste sacerdotale; puis les Incas, administrateurs et gouverneurs de provinces; et tout au sommet de la hiérarchie l'Inca régnant, âme de ce grand tout, qui prévoit et pourvoit pour tous, et dont la volonté souveraine donne au corps social l'impulsion et la direction. L'individu joue dans la société un rôle assez exactement comparable à celui de la cellule dans l'organisme : il n'a pas le droit de se déplacer; il doit vivre et mourir à l'endroit même où il est né; il ne doit pas changer de profession et l'enfant doit exercer le métier de son père. Une telle organisation paraît être assurément la copie aussi fidèle que possible d'un organisme; elle peut être dans certaines conditions favorable à la prospérité sociale comme aussi au bien-être de l'individu dont l'État-providence est chargé d'assurer la subsistance; et, l'hérédité aidant, on peut même concevoir qu'à la longue elle aurait pu amener la formation de véritables instincts fonctionnels

analogues aux fonctions cellulaires et une adaptation des parties au tout aussi parfaite que celle que nous observons dans les organismes. Mais il est clair qu'elle ne répond ni à nos besoins présents ni à notre idéal moral : c'est qu'en ne considérant l'individu qu'au point de vue de son rôle dans l'État, de sa fonction comme rouage social, elle ne tient pas compte de sa valeur propre, de sa valeur esthétique et morale, qui ne trouve pas en effet son analogue dans la cellule organique.

D'ailleurs la théorie qui prétend voir dans les sociétés de véritables organismes, ne se distinguant des organismes individuels que par un degré supérieur de complexité, est en contradiction manifeste avec les principes mêmes du Positivisme dont elle se réclame. En effet, en vertu de la classification des sciences telle qu'elle a été constituée par Auguste Comte, quoique les phénomènes sociaux soient en principe réductibles aux phénomènes vitaux, comme les phénomènes vitaux aux phénomènes chimiques, il n'est pas permis cependant de supprimer actuellement les barrières qui existent entre les diverses sciences, de confondre la sociologie avec la biologie, non plus que la biologie avec la chimie; et l'on ne peut pas plus assimiler la société à un organisme que l'organisme lui-même à un cristal. C'est là un point qui a été parfaitement mis en lumière par M. de Roberty dans ses ouvrages si intéressants, mais malheureusement si touffus, sur *l'Éthique*[1]. On peut regretter seulement que l'éminent professeur de l'Université libre de Bruxelles ait semblé restaurer, sous le nom de *Psychisme social*, une véritable entité métaphysique, à laquelle il rattache comme à leur cause la multiplicité des faits sociaux. Le psychisme social est aussi incapable de fournir un principe d'explication pour les faits sociaux que la *vitalité* ou la *chimicité* sont impuissantes à rendre compte par elles-mêmes des phénomènes vitaux ou des phénomènes chimiques. La conception du psychisme social offre d'ailleurs l'inconvénient d'amener M. de Roberty, comme les sociologues mêmes dont il fait une si juste critique, à absorber trop complètement la moralité dans la socialité.

La sociologie trouve devant elle des faits multiples, d'ordre spécial, ayant leur condition commune dans l'existence de l'homme vivant en société, et que l'on peut désigner sous le nom de faits sociaux : tels sont les faits économiques, politiques, scientifiques, esthétiques, religieux et moraux. Ces faits dont l'enchevêtrement

1. Roberty (Édouard de), *L'éthique : le bien et le mal* (1896), *Le psychisme social* (1897), *Les fondements de l'éthique* (1898) : Paris, F. Alcan.

est extrême, elle doit en observer les rapports, en constater la connexion; mais il ne lui est pas permis de les confondre, sous peine d'en rendre toute étude impossible. Il lui faut au contraire, suivant le sage précepte de Descartes, « diviser la difficulté en autant de parcelles qu'il se peut et qu'il est requis pour la mieux résoudre », analyser cette masse confuse de faits, débrouiller cet écheveau extraordinairement emmêlé, afin de pouvoir suivre chacun des fils qui le composent. La moralité par exemple, de même que l'art ou la science, doit être soigneusement distinguée de l'organisation sociale qu'elle conditionne au moins autant qu'elle en est conditionnée. Le progrès social est une chose et le progrès moral en est une autre, tout aussi bien que le progrès scientifique ou le progrès esthétique : ceux-ci méritent incontestablement d'être étudiés par eux-mêmes et séparément, en dépit de la connexion manifeste qu'ils présentent avec le progrès social : il n'en va pas autrement du progrès moral.

Ces distinctions nécessaires, les sociologues ne les ont point faites, et de là leurs erreurs en morale; mais en signalant, comme le fait par exemple M. de Roberty, l'enchevêtrement extrême des faits sociaux de tout ordre, ils ont eu le mérite de mettre en pleine lumière la vanité des tentatives faites si souvent pour expliquer *a priori* la moralité et son développement progressif au moyen de principes psychologiques tels que le plaisir ou l'intérêt, la pitié ou la sympathie, ou bien encore au moyen des lois générales de l'évolution. Les explications fondées sur des principes purement psychologiques méconnaissent l'importance capitale des réactions de tout genre qui s'exercent sur l'individu au sein du milieu social dans lequel il se trouve comme baigné; et quant aux lois générales de l'évolution telles qu'elles ont été formulées par Herbert Spencer, quelle que soit d'ailleurs la valeur qu'on leur attribue, elles sont aussi incapables de rendre compte de la moralité et des phases successives par lesquelles elle est passée, que les lois de la sélection naturelle, de la lutte pour l'existence et de l'adaptation au milieu sont impuissantes à faire connaitre *a priori* la constitution de l'homme actuel et les anneaux qui le relient à la monère primitive.

§ 2. — *Méthode de l'éthique.*

De ces diverses considérations ressort clairement la méthode qu'il convient d'appliquer à l'Éthique. La moralité étant considérée comme un *fait naturel en voie d'évolution*, le problème fondamental qui se pose est celui qui consiste à déterminer l'origine et la genèse

de ce fait. Pour cela il importe tout d'abord de l'isoler, de le distinguer soigneusement des nombreux faits concomitants avec lesquels il se trouve en connexion et particulièrement de l'organisation sociale avec laquelle la plupart des sociologues tendent à le confondre. Mais en raison des réactions multiples et constantes qui s'exercent au sein du milieu social où s'élabore la moralité, toute tentative de genèse *a priori* se trouve d'avance condamnée à l'avortement. Dès lors, de même que pour reconstituer la série des ascendants de l'homme, il faut avoir recours à l'examen comparé des espèces actuellement vivantes et des espèces à jamais éteintes dont la terre nous restitue de loin en loin quelques fragments, de même pour essayer de retrouver les phases successives par lesquelles la moralité est passée depuis son origine jusqu'à nos jours, pour déterminer la marche du progrès moral, il faudra recourir à l'étude comparée des documents innombrables qui nous sont fournis par les récits des explorateurs les plus dignes de foi, par l'histoire et par la littérature des différents peuples. La tâche est d'ailleurs singulièrement plus facile pour le moraliste, amplement pourvu de documents de toute nature, que pour le naturaliste, trop souvent condamné par l'insuffisance de ses ressources positives à faire appel à l'hypothèse pour essayer de reconstituer les anneaux disparus de la chaîne des êtres.

Toutefois une difficulté se présente. En l'absence d'une idée du Bien conçue *a priori* et qui puisse servir de terme de comparaison, comment se reconnaître et se guider au milieu de la multiplicité confuse des faits, au milieu de cette diversité infinie des conceptions de la moralité si souvent invoquée par le scepticisme? Comment suivre la marche du progrès moral à travers les arrêts, les régressions, les déviations nombreuses qu'il est tout au moins légitime de prévoir? Est-il même permis de parler de progrès moral? Le progrès est manifeste dans l'ordre économique et dans l'ordre scientifique; il est beaucoup plus contestable, semble-t-il, dans l'ordre esthétique et surtout dans l'ordre moral. N'entend-on pas vanter sans cesse la beauté incomparable de l'art antique; et n'est-ce pas une plainte fréquente à toutes les époques de l'histoire que les hommes dégénèrent et que les mœurs vont se pervertissant, de telle sorte que l'on est tenté de placer aux origines du monde l'âge d'or de la moralité, sinon du bonheur? La difficulté est grave sans doute, mais non pas insurmontable. Remarquons tout d'abord que ce qu'il y a de vraiment essentiel dans la moralité, c'est l'idéal moral, c'est la conception que les hommes se sont faite du Bien sur les différents points du globe et aux diverses époques de l'histoire. Or, comme on

peut l'apercevoir dès maintenant et comme il apparaîtra très clairement par la suite, deux facteurs ont concouru de tout temps à la formation de cet idéal, l'intelligence et la sensibilité. Dès lors le progrès moral peut légitimement être considéré comme fonction d'une double forme non équivoque du progrès, le progrès intellectuel et le progrès sensible. Le progrès intellectuel consiste manifestement dans une conformité de plus en plus exacte de la pensée à la réalité, dont le terme serait l'adéquation parfaite de l'esprit et des choses, *adæquatio rei et mentis*, comme disait Spinoza : ce progrès peut subir, suivant les circonstances, des arrêts ou même des régressions, mais sa direction générale ne saurait être douteuse. Quoique d'une manière moins apparente peut-être, il n'en va pas autrement du progrès de la sensibilité. Les rythmes infiniment variés de l'univers, en agissant sur l'organisme, ne se traduisent pas seulement par des images et par des idées dont les vibrations des cellules cérébrales constituent la face objective, mais aussi par des sentiments qui ne sont autre chose que l'expression subjective de ces rythmes se prolongeant à travers le système nerveux [1]. L'harmonie des choses est ainsi *sensible au cœur autant qu'à la raison*; et par là s'explique la puissance incomparable de la musique, qui, pour produire ses plus merveilleux effets sur les organisations d'élite, n'a nullement besoin, quoi qu'on en dise, du secours de l'idée ou même de l'image. A mesure que l'organisme se perfectionne, à mesure que le système nerveux se développe et s'affine, l'être sensible devient de plus en plus impressionnable à la multiplicité des rythmes de l'univers, de plus en plus susceptible de *sympathiser* avec les choses et particulièrement avec les êtres qui présentent avec lui le plus de ressemblance. La direction générale du progrès sensible comme celle du progrès intellectuel ne présente donc rien d'équivoque. Or ce double progrès dans l'ordre de la sensibilité et dans l'ordre de l'intelligence ne se produit pas sans doute suivant deux lignes rigoureusement parallèles et avec une vitesse identique : chez les peuples comme chez les individus, le développement de la sensibilité ne va pas toujours de pair avec le développement de l'intelligence, et de là justement la plupart des multiples déviations que nous aurons à constater dans l'évolution de la moralité. Toutefois, à prendre les choses en gros, ce double progrès se poursuit, avec une vitesse plus ou moins irrégulière, conformément au cours général de la civilisation, qu'il conditionne en même temps qu'il en est conditionné, de telle sorte que le progrès moral

[1] Voir : La vraie mémoire affective, *Revue philosophique*, février 1901.

qui en est fonction peut être légitimement considéré comme ayant constamment sa mesure dans le progrès même de la civilisation et son terme actuel dans l'idéal moral tel qu'il est conçu par les nations les plus avancées de l'Europe contemporaine. Nous connaissons donc le point culminant de l'évolution de la moralité en même temps que sa direction générale; nous avons en même temps que le fil conducteur indispensable la lumière dont nous avons besoin pour nous guider à travers le dédale des faits. C'en est assez, pourvu que nous ayons soin de déterminer avec la plus grande exactitude possible et sans rien négliger le contenu de cet idéal moral dont il s'agit de reconstituer historiquement la genèse.

§ 3. — *Analyse de l'idée du Bien.*

Le besoin d'unité, si puissant chez les esprits spéculatifs, et, à certains égards, si utile et si fécond, ne va pas cependant sans quelques dangers. De lui procèdent les systématisations hâtives et les inductions erronées. C'est pour avoir voulu appliquer prématurément à l'idéal moral la forme de l'unité que tant de penseurs ont été conduits à placer exclusivement le bien dans le beau, dans le vrai, ou dans la perfection, dans l'intérêt individuel ou dans l'intérêt social, dans la pitié ou dans la sympathie, dans l'altruisme ou dans la solidarité, sans s'inquiéter des faits qu'ils négligeaient ou dont ils ne donnaient qu'une explication insuffisante. Or l'idéal moral, surtout tel qu'il est actuellement constitué chez les nations civilisées, est en réalité un tout extrêmement complexe, qu'il importe grandement de soumettre à une analyse minutieuse, afin d'en faire, suivant l'expression des philosophes du XVIIe siècle, une idée claire et distincte. Or, à l'analyse, on y découvre sans peine trois éléments parfaitement distincts, quoique ordinairement étroitement unis, et dont chacun a eu dans l'évolution de la moralité son développement spécial; c'est à savoir : un élément d'ordre *esthétique*, un élément d'ordre *logique* ou *rationnel*, et enfin un élément d'ordre *sympathique* ou *altruiste*.

L'élément esthétique, trop exclusivement considéré par les philosophes grecs, et en revanche presque totalement négligé, du moins en tant que tel, par les sociologues et par les moralistes anglais, sauf par Stuart Mill, qui ne le retrouve, il est vrai, qu'au prix d'une inconséquence, se rencontre particulièrement, mais non pas exclusivement, dans ce que l'on appelle la morale individuelle, les devoirs de l'homme envers lui-même. Il y a manifestement quelque chose d'esthétique dans le courage sous toutes ses formes, courage mili-

taire et courage civique, courage en face des hommes et en face des choses, patience dans l'adversité et persévérance dans l'effort. Il y a quelque chose d'esthétique dans la tempérance au sens large du mot, dans cette vertu d'une âme maîtresse d'elle-même, qui se garde de tout excès dans ses désirs, comme dans ses joies et ses afflictions, et recherche en toutes choses la parfaite mesure. Il y a quelque chose d'esthétique enfin dans la sagesse qui fait l'unité de la vie comme de la pensée et réalise dans l'âme une suprême harmonie. La perfection individuelle est ainsi faite de courage, de tempérance et de sagesse, c'est-à-dire de grandeur, de mesure et d'ordre : or la grandeur, la mesure et l'ordre sont justement les éléments essentiels de la beauté, et c'est ce qui fait que l'on peut à bon droit parler d'une belle âme, comme on parle d'un beau poème, d'un beau tableau ou d'une belle symphonie. C'est parce qu'ils envisageaient surtout la perfection individuelle, que Platon définissait la vertu « une harmonie », et que les Stoïciens voyaient dans le sage un artiste qui doit « ciseler sa statue ». Il semble donc bien que, sous sa forme actuelle tout au moins (et nous verrons qu'il en a été de même dès l'origine), l'idéal de la moralité individuelle présente un caractère nettement esthétique, quelle que soit d'ailleurs l'explication que l'on puisse en donner.

L'élément logique ou rationnel de la moralité est déjà impliqué dans l'élément esthétique, puisqu'il n'y a pas de perfection individuelle sans la sagesse qui procède de la raison, de même qu'il n'y a pas de beauté véritable sans l'ordre qui est essentiellement raison. Mais cet élément rationnel apparaît tout particulièrement dans la justice qui soutient d'ailleurs d'étroits rapports avec la sagesse dont elle procède et dont elle suit en quelque sorte pas à pas le progrès. Le caractère rationnel, logique, et en quelque façon mathématique de la justice est tellement manifeste que chez nous on la représente d'ordinaire par une balance dont le fléau est rigoureusement horizontal, et que, dans leur langage symbolique, les Pythagoriciens l'exprimaient déjà par l'égalité. D'autre part, c'est aussi dans l'égalité que la plupart des philosophes contemporains ont cru pouvoir en placer la règle et l'essence, en faisant remarquer par exemple que le mot latin *aequus* signifie à la fois *égal* et *juste*. Il y a là toutefois, semble-t-il, le principe d'une erreur dangereuse. A vrai dire la règle de la justice n'est pas l'égalité, mais la proportionnalité, dont l'égalité n'est qu'un cas particulier. Cela est manifestement vrai de la justice distributive, comme l'a fort bien vu Aristote. Pour être juste, le chef, qui distribue les faveurs et l'avancement, doit avoir égard au mérite de chacun de ses subordonnés; le membre d'un

jury d'examen doit proportionner sa note à la valeur relative de chacune des compositions qui lui sont soumises; le juge doit proportionner la peine au délit : il n'y a qu'une justice barbare qui frappe de la même peine (la mort le plus souvent) des fautes ou des crimes d'une gravité très différente. Dire que la justice doit être égale pour tous, cela signifie simplement qu'elle doit s'occuper, non pas du rang social ou de la fortune de l'accusé, mais seulement de son degré de culpabilité et aussi de sa valeur morale intrinsèque, puisque l'on tend de plus en plus à tenir compte des antécédents du coupable. La règle de la proportionnalité domine donc incontestablement la justice distributive tout entière; mais elle se retrouve aussi, quoi qu'en dise Aristote, dans la justice commutative elle-même. La justice commutative, déclare ce philosophe, consiste à donner en échange d'un objet un autre objet d'égale valeur. Mais la valeur elle-même résulte essentiellement d'une proportion : la valeur d'une chose est proportionnelle à son utilité, à sa rareté, à sa beauté, etc. : un gramme d'or vaut 15 grammes d'argent; un tableau de Rembrandt ou de Raphaël vaut dix toiles d'un maître de second ordre. Je suis loin d'admettre, sous sa forme générale, la formule célèbre dans laquelle Kant résume tous les devoirs de justice : « traite toujours la personne humaine comme une fin »; mais, dans l'hypothèse très discutable de la valeur absolue de la personne, cette formule est une application manifeste de la règle de proportionnalité. En somme toute forme de l'injustice est une violation d'une proportionnalité naturelle ou conventionnelle. Le vol tend à rompre chez le voleur comme chez le volé la proportion qui existe ou est censée exister entre le mérite de l'individu et les biens qu'il possède. La calomnie tend de même à rompre la proportion qui doit exister entre la valeur morale de la personne et la considération dont elle jouit auprès de ses semblables. L'hypocrisie enfin tend à déterminer à son avantage une rupture de proportion du même genre. La substitution de la proportionnalité à l'égalité comme règle de la justice, substitution dont la légitimité se trouvera confirmée par la suite, a, comme nous le verrons, des conséquences importantes. Mais, quoi qu'il en soit, ce qu'il convient surtout de constater pour le moment, c'est le caractère incontestablement rationnel de la justice.

Enfin l'élément sympathique de la moralité est le principe de ce que l'on appelle les devoirs de charité. La sympathie peut être passive ou active. La sympathie passive consiste à ressentir à quelque degré les joies ou les souffrances des autres; elle engendre ainsi la pitié, ce sentiment puissant auquel Schopenhauer ramène la moralité

tout entière, mais qui, en fait, demeure souvent stérile et inefficace en face des prétentions rivales de l'égoïsme. Sous sa forme active la sympathie devient amour et fait alors effort non seulement pour soulager la souffrance, mais aussi pour provoquer autant qu'il est en son pouvoir la joie chez autrui. Dans le dévouement, dans le sacrifice, la sympathie active prend une force et une valeur supérieures par l'intervention de l'élément esthétique sous la forme du courage, de la grandeur d'âme et de l'héroïsme. Elle est d'autre part susceptible de s'éclairer et de s'étendre par l'intervention de la sagesse qui lui découvre les rapports entre les membres de l'État ou de la grande société humaine, et devient alors le sentiment de la solidarité véritable, bien différente de cette solidarité fragile qui repose sur une simple communauté d'intérêts, le plus souvent éphémère. Mais la réciproque n'est pas moins vraie. La sympathie pénètre l'élément esthétique de la moralité, comme elle pénètre progressivement l'art et l'idée même du beau : pour être vraiment belle l'âme doit être largement ouverte à la pitié et à l'amour. Et de même la sympathie sert tout à la fois à préparer la justice et souvent à l'adoucir dans ce qu'elle peut avoir de trop rigoureux.

Les trois éléments de l'idéal moral se trouvent donc en fait étroitement unis, susceptibles de se pénétrer mutuellement et d'agir les uns sur les autres. Ils n'en demeurent pas moins en principe essentiellement distincts. Cette distinction radicale, trop souvent méconnue et dont l'importance théorique est cependant énorme, se trouve déjà suffisamment établie, ce semble, par ce qui précède; mais elle ressortira plus clairement et plus fortement encore des considérations suivantes.

D'abord chacun des trois éléments de la moralité peut tour à tour prédominer, parfois jusqu'à l'exclusion complète des autres, suivant les races ou suivant les individus. En ce qui concerne les races, nous voyons prédominer dans l'Inde bouddhique l'élément sympathique, embrassant dans un universel amour avec l'humanité l'animalité tout entière; en Grèce l'élément esthétique; dans la Rome antique, berceau de la jurisprudence, l'élément rationnel. En ce qui concerne les individus, nous voyons journellement des personnes qui fort sensibles à la pitié et à l'amour, aisément capables de dévouement et de sacrifice, semblent ne se soucier que fort médiocrement de la justice. Cela est vrai particulièrement des femmes, chez lesquelles le sentiment de la logique est d'ordinaire moins puissant que chez les hommes, et qui, dans leur pensée comme dans leur conduite, ne reculent pas devant les contradictions les plus manifestes. Mais, comme le dit La Fontaine, combien d'hommes sont

femmes sur ce point! Tel grand artiste, tel grand écrivain, dont le cœur et la bourse étaient toujours largement ouverts à leurs amis et même à des inconnus, ne songeaient point à payer leurs dettes, non plus qu'à rendre justice à leurs rivaux. Réciproquement l'insensibilité, la dureté de cœur, l'absence totale de pitié et d'amour se rencontrent fréquemment chez des hommes qui observent strictement, rigoureusement les lois de la justice. Enfin l'exemple des premiers stoïciens et de certains ascètes nous montre que le souci de la perfection individuelle, s'il implique naturellement la justice à cause de la présence de l'élément rationnel au sein de l'élément esthétique convenablement développé, peut parfois exclure toute manifestation de l'élément sympathique : absorbé par le soin de « ciseler sa statue », le sage de Zénon et de Chrysippe se défend d'une pitié qui pourrait altérer la sérénité de son âme impassible, et n'a que du dédain pour les misères de la foule ignorante qui l'entoure.

D'autre part, les divers éléments de l'idéal moral, lorsque nous les trouvons réalisés dans la pratique, provoquent en nous des sentiments très dissemblables, dont la diversité même devrait faire réfléchir ceux qui peuvent être tentés d'envisager le Bien sous la forme de l'unité. En face de la grandeur et de la beauté morale, comme en face de la beauté sensible, ce que nous éprouvons c'est incontestablement de l'admiration : nous admirons la bravoure téméraire d'un Achille, la patience d'un Épictète, la fermeté inébranlable d'un Thraséas, la sagesse d'un Socrate ou d'un Marc-Aurèle. Un acte de justice, à moins que des circonstances particulières ne lui donnent le caractère esthétique de l'héroïsme, ne provoque en nous que ce sentiment d'approbation résultant de la conformité de l'action accomplie avec notre propre jugement. En face d'une âme douce, compatissante et charitable, ce que nous ressentons c'est de l'attendrissement, de la sympathie et de l'amour; car, comme l'a dit justement Voltaire, c'est la bonté qu'on chérit; et notre amour va spontanément à la tendresse d'un saint François d'Assise, le doux ami des plus humbles créatures, à la charité inépuisable d'un saint Vincent de Paul, le bienfaiteur des pauvres, alors que nous le refusons à la stricte probité du marchand anglo-saxon, à la justice inflexible d'un Brutus, à la sagesse d'un Louis XI, à la fermeté d'un Richelieu, à l'intrépidité d'un Montluc, à la grandeur farouche du sage stoïcien comme à l'austérité glacée du sage kantien. Inversement la lâcheté, la faiblesse d'une âme esclave de ses passions, de ses désirs et de ses craintes, la petitesse et l'étroitesse d'esprit excitent notre mépris; l'injustice, en déterminant la rupture d'un rapport, d'une proportion solidement établie dans notre esprit, pro-

voque notre indignation (remarquer l'étymologie du mot); la cruauté, l'insensibilité de cœur font naître en nous l'horreur alors même que nous ne pouvons nous empêcher d'admirer, comme en face du sublime forfait de Brutus.

Tout cela est connu, quoique l'on n'ait pas songé à en tirer la conclusion légitime. Mais ce qu'il y a de plus remarquable et de plus intéressant encore, c'est la façon très différente dont les divers éléments de l'idéal moral s'imposent à nous et nous obligent, contrairement à l'opinion qui ne veut reconnaître qu'une forme unique de l'obligation. L'élément esthétique, la perfection individuelle nous apparaît, à la manière du Beau pour l'artiste, comme un but souverainement désirable proposé à nos efforts, et vers lequel nous nous sentons secrètement sollicités avec une force qui semble s'accroître à mesure que nous nous en rapprochons davantage : tout progrès vers l'idéal est une cause de plaisir, toute chute est une cause de douleur, et c'est là le fait que les Cartésiens avaient en vue lorsqu'ils définissaient trop exclusivement la joie le passage d'une perfection moindre à une perfection supérieure, la tristesse le passage d'une perfection supérieure à une perfection moindre. Le remords consiste donc ici dans le sentiment très vif de notre impuissance : succombons-nous à la lâcheté, à la colère, ou à l'intempérance, pourvu que nul n'ait à en souffrir, ce que nous éprouvons c'est un sentiment de honte et de déchéance; nous nous sentons amoindris, diminués à nos propres yeux de toute la distance qui sépare notre acte de l'idéal conçu. Tout autre est la manière dont s'impose à nous l'élément sympathique : la pitié, qui est la forme pure de la sympathie, présente les caractères d'une dépression, bien plutôt que de cette exaltation si manifeste dans l'effort vers la perfection, et c'est là justement ce qui l'a fait proscrire par les philosophes qui placent exclusivement le Bien dans la perfection, par Spinoza comme par les Stoïciens. Dans la pitié la force qui nous pousse à agir c'est le besoin secret d'écarter la souffrance sympathiquement excitée en nous par la douleur d'autrui. Cette force se heurte aux prétentions adverses de l'égoïsme; momentanément vaincue, elle ne disparaît point complètement : l'image de la douleur que nous n'avons point soulagée, lorsque nous le pouvions, ou que nous avons nous-même provoquée, persiste dans l'âme qu'elle torture, et c'est là le remords. Enfin la justice s'impose à nous avec une force toute particulière, due précisément à son caractère essentiellement logique et rationnel, car « la raison, comme dit Pascal, nous commande plus impérieusement qu'un maître ». L'injustice que nous commettons sciemment brise dans notre esprit un rapport

logique, une proportionnalité fortement établie : il y a contradiction entre le jugement de notre raison et le jugement réalisé en fait dans notre conduite; et c'est dans le déchirement intérieur produit par le sentiment de cette contradiction, persistant après l'acte, que consiste ici le remords. Ce sentiment ne diffère guère au fond de celui qui arrachait à Galilée, obligé de se rétracter devant l'Inquisition, ces paroles fameuses : « et cependant elle tourne ». Il faut remarquer d'ailleurs que dans la pratique, les diverses formes de l'obligation, comme aussi les diverses formes du remords, se trouvent le plus souvent combinées; et c'est ce qui a empêché sans doute d'en apercevoir les différences caractéristiques. Mais elles n'en demeurent pas moins distinctes. Si, sous l'empire de l'ivresse, un homme commet un meurtre, le sentiment de sa déchéance se complique chez lui de l'horreur du crime accompli, sans cesser pour cela de s'en distinguer. Chez le juge qui par lâcheté se laisse aller à condamner un innocent, le sentiment de sa bassesse se complique du remords provenant de la justice violée, et de celui qui a sa cause dans l'image des souffrances imposées au condamné, sans pour cela se confondre avec eux.

Si, pour être exact, il importe de distinguer les unes des autres les diverses formes de l'obligation inhérentes aux divers éléments de l'idéal moral, il n'importe pas moins de les distinguer les unes et les autres d'une autre forme de l'obligation qui d'ordinaire vient s'y surajouter et qui a son principe dans les préceptes de l'éducation et dans les commandements de la loi, divine ou humaine. Lié à l'origine à la crainte du châtiment, ce sentiment particulier d'obligation s'en dégage progressivement en vertu d'une loi psychologique bien connue, et devient alors le sentiment de l'*impératif catégorique*, tel que l'a conçu Kant, qui a emprunté au christianisme son principe d'une loi qui oblige, mais en supprimant le législateur en même temps que le juge [1]. Cette conception de l'impératif catégorique suppose une culture relativement supérieure; mais une culture plus avancée encore la fait évanouir, sans préjudice pour la moralité. Pour être courageux, tempérant et sage, pour être juste et charitable, pour éviter le mal et faire le bien, il n'est nullement nécessaire d'obéir à la contrainte d'un impératif catégorique dont la psychologie a révélé, en même temps que l'origine, le caractère illusoire; il suffit d'être accessible à l'attrait de la beauté morale, d'être sensible à la

1. Il semble toutefois, pour être exact, que dans l'impératif catégorique, tel que l'a conçu Kant, avec l'obligation qui résulte de l'autorité de la loi, humaine ou divine, vienne se combiner cette forme particulière d'obligation propre à la justice, à l'élément rationnel de la moralité, que nous avons constatée plus haut.

contradiction qu'implique l'injustice, de se laisser aller à l'impulsion qui nous porte à soulager les souffrances de nos semblables.

Il conviendrait de même de distinguer des différentes formes des remords signalées plus haut, cette vague inquiétude qu'éprouve le criminel, même en l'absence de tout motif de crainte, et qui le pousse parfois à se livrer lui-même entre les mains de la justice. C'est pour avoir négligé toutes ces distinctions nécessaires, que les diverses explications du remords et de l'obligation proposées par l'école empirique ne sont en général que partiellement exactes et demeurent incomplètes et insuffisantes.

Toutes ces considérations démontrent amplement, ce semble, l'exactitude de l'analyse qui nous a conduit à reconnaître dans l'idéal moral tel qu'il est actuellement conçu chez les nations civilisées, trois éléments parfaitement distincts en principe, quoique le plus souvent intimement unis en fait. Cette analyse n'offre pas seulement l'avantage de donner à l'idée du Bien dont nous devons expliquer la genèse une précision supérieure; elle facilite en outre singulièrement le problème qu'il nous reste à résoudre. A cette question complexe : évolution de l'idée du Bien, se trouvent naturellement substitués trois problèmes beaucoup plus simples : évolution de l'élément esthétique, évolution de l'élément rationnel, évolution de l'élément sympathique de la moralité.

II. — Évolution de l'élément esthétique.

Le double progrès intellectuel et sensible, dont le progrès moral est, comme on l'a vu, fonction, ne s'est point effectué d'une manière rigoureusement uniforme et parallèle, même chez les races les mieux douées et les plus favorisées par les circonstances, auxquelles il était réservé d'atteindre le point culminant de la civilisation. Il en résulte que l'évolution de la moralité a dû nécessairement subir nombre d'arrêts, de régressions et aussi de déviations déterminées le plus souvent par l'avance relative et la prépondérance momentanée soit de l'élément sensible, soit de l'élément intellectuel. Ces déviations multiples, une exposition succincte et en quelque sorte schématique ne saurait en rendre compte avec une parfaite exactitude; mais il importera cependant de signaler en passant les plus remarquables et les plus intéressantes, ne fût-ce que pour permettre de saisir plus sûrement la direction générale du mouvement. Elles se rencontrent surtout au cours de l'évolution de l'élément esthétique qui, pour des raisons destinées à apparaître clairement par la suite, doit nous occuper en premier lieu.

L'élément esthétique de l'idéal moral n'étant en somme qu'une forme particulière du beau, dont il présente les caractères essentiels, a dû nécessairement se confondre à l'origine avec la beauté sensible telle qu'on la concevait alors et ne s'en est distingué nettement qu'à la suite d'une assez longue évolution. Or en fait, et pour des raisons que la psychologie démêlerait sans peine, la puissance esthétique de la grandeur se manifesta avant celle de l'ordre et de la proportion; et la grandeur elle-même fut d'abord esthétiquement sentie sous sa forme purement intensive avant de l'être sous sa forme extensive. Si les civilisations primitives ont toujours recherché dans leurs œuvres le colossal et le monstrueux (grandeur extensive), les sauvages comme les enfants sont surtout séduits par l'éclat des couleurs et des sons (grandeur intensive), auquel les animaux eux-mêmes ne demeurent point totalement insensibles. C'est par ce goût remarquable pour les couleurs vives que Darwin explique, grâce à la sélection sexuelle qui a en lui son principe, le plumage éclatant des oiseaux des tropiques et les richesses splendides de la queue du paon. Il semble que le paon mâle, lorsqu'il fait la roue, provoque chez les femelles un certain plaisir mêlé d'admiration qui a vraiment quelque chose d'esthétique, et qu'il soit lui-même en quelque manière fier de se voir admirer. Chez d'autres espèces moins somptueusement vêtues c'est le chant qui devient une cause de plaisir et d'admiration pour les femelles, de fierté pour les mâles; Darwin parle de véritables tournois vocaux où, pendant les nuits printanières, les rossignols mâles luttent en présence des femelles jusqu'à complet épuisement, et parfois même jusqu'à la mort de l'un des rivaux. On peut le dire sans métaphore, pour le paon la vertu c'est la splendeur de son plumage, pour le rossignol c'est l'éclat de sa voix. Pour l'homme primitif ce fut la stature et la force.

Aujourd'hui encore les hommes du peuple, comme les sauvages, s'inclinent avec une déférence toute particulière devant les manifestations de la force physique; et, dans les petites sociétés enfantines, le garçon robuste qui excelle aux exercices du corps est de la part de ses camarades l'objet d'une considération que n'obtient point au même degré l'enfant intelligent et studieux. Dans les sociétés primitives, dont les sociétés enfantines nous offrent en quelque sorte l'image, l'homme qui l'emportait par la taille et par la force dut exciter chez ses compagnons un sentiment d'admiration mêlée de crainte [1], dont les légendes de tous les peuples portent incontesta-

1. Il importe de remarquer le caractère partiellement désintéressé de ce sentiment dès le début de l'évolution.

blement l'empreinte. Le souvenir de ce stade inférieur de l'évolution est encore très vivant chez Homère, dont les poèmes offrent au point de vue qui nous occupe un si puissant intérêt. Les héros, sous les traits desquels il dépeint la vertu telle qu'il la conçoit, dépassent de toute la tête leurs compagnons d'armes; ils lancent à d'incroyables distances des quartiers de roche que quatre hommes ordinaires ne pourraient soulever. Les dieux, chez lesquels le poète réalise l'idéal de la nature humaine tel qu'on l'entendait de son temps, l'emportent incomparablement sur les héros eux-mêmes par leur taille et leur force musculaire : Mars en tombant couvre de son vaste corps sept arpents de terre et son cri retentit comme la clameur de dix mille hommes. Si Jupiter est le premier des dieux, c'est, entre autres raisons, parce qu'il l'emporte sur tous par la force supérieure dont il se glorifie et à laquelle l'Olympe tout entier est obligé de rendre hommage.

Toutefois au temps même des poèmes homériques une première modification s'était déjà opérée dans la conception de l'idéal à la fois esthétique et moral. Primitivement la beauté physique s'identifiait complètement avec la grandeur de la stature; mais plus tard elle comporta, outre la grandeur qui ne cessa pas, il est vrai, d'en constituer l'élément principal, l'harmonie et la juste proportion des formes. C'est ainsi qu'Achille est le plus beau des Grecs, quoiqu'il n'en soit peut-être pas le plus grand; c'est ainsi qu'après la mort d'Hector les Achéens admirent la beauté en même temps que la grandeur du héros troyen; c'est ainsi que Polyphème, malgré sa taille gigantesque, n'est pas beau, parce qu'il est difforme et n'a qu'un œil au milieu du front. Mais la beauté, au sens nouveau qu'a revêtu le mot, n'en demeure pas moins, avec la force, un élément

Nam facies multum valuit, viresque vigebant,

essentiel de la vertu, comme le remarque très justement Lucrèce. Les Grecs ne devaient arriver que très tard à éliminer complètement la beauté physique de l'idéal esthético-moral; et pour eux l'homme vertueux fut longtemps l'homme à la fois beau et bon, ὁ καλοκἀγαθός[1]. Aristote ne compte-t-il pas encore la beauté du corps au nombre des éléments du souverain bien?

Force, grandeur, harmonie et juste proportion des formes, ce sont là des qualités toutes corporelles. Mais à ces divers facteurs de la

1. Chez les sauvages les plus grossiers la beauté, distinguée de la grandeur, semble bien faire aussi partie de l'idéal esthético-moral; mais elle est placée beaucoup moins dans l'harmonie et la proportion des formes que dans les tatouages et les ornements divers dont les guerriers aiment à se parer.

moralité primitive, destinés à disparaître graduellement au cours de l'évolution, vint s'adjoindre d'assez bonne heure un autre élément d'ordre intérieur et psychologique, point de départ de ce progrès remarquable par lequel l'idéal esthético-moral se dégagea peu à peu et se distingua de l'idéal esthétique proprement dit. Cet élément nouveau, d'une importance plus grande et plus durable, c'est le courage, qui ne fut d'abord, il est vrai, que le courage physique. Le courage sans doute se trouva le plus ordinairement uni à la force musculaire dont il dépend dans une certaine mesure, mais sans lui être exactement proportionnel ; et il arriva que l'homme courageux tenta des entreprises devant lesquelles reculaient des hommes plus robustes : ce fut désormais au courage qu'alla surtout l'admiration. Il est curieux de retrouver dans nos romans de chevalerie et dans nos contes de fées, comme dans les légendes de la plupart des peuples, le souvenir de ce triomphe du courage sur la force brutale. Quoi qu'il en soit, le courage, objet principal de l'admiration des hommes, devint dès lors la vertu par excellence : le véritable héros de l'Iliade, ce n'est pas Ajax, malgré sa taille gigantesque et sa force prodigieuse, mais Achille, le plus brave des princes Achéens. Et le courage n'est-il pas aujourd'hui encore celle de toutes les vertus qui agit le plus puissamment sur les masses? Il n'est guère d'hommes, même parmi les intellectuels les plus purs, qui demeurent totalement insensibles à cette espèce de fascination qu'exerce toujours la bravoure, même et surtout poussée jusqu'à la témérité.

Mais, de même que le courage triomphe parfois de la force brutale, la ruse vient quelquefois à bout non seulement de la force mais du courage lui-même. Elle devint donc, comme le courage, un objet d'admiration, moins encore à cause des avantages qu'elle assure dans la lutte, qu'en raison de la subtilité et de la supériorité d'esprit qu'elle implique [1]. Les Grecs du temps d'Homère se complaisaient aux expédients, souvent peu scrupuleux, de l'artificieux fils de Laërte, comme nos aïeux aux méchants tours joués par maître Renart à son compère Ysengrin, comme nos enfants se complaisent aux ruses, pas toujours innocentes, du Petit Poucet ou du Chat Botté. Cette intrusion de la ruse au sein de l'idéal esthético-moral qui commençait à se constituer donna ainsi naissance à une déviation que nous trouvons en quelque sorte fixée chez nombre de sauvages et particulièrement chez les Peaux-Rouges. Certes ceux-ci ne manquent point de courage, comme le prouve l'impassibilité

1. Remarquons encore le caractère partiellement désintéressé de cette admiration, en opposition avec les principes de la morale utilitaire.

vraiment prodigieuse de ces prisonniers de guerre qui narguent leurs bourreaux au milieu des supplices les plus atroces; mais néanmoins, au dire unanime de tous les voyageurs qui les ont fréquentés, ils n'attaquent jamais de face et en plein jour, même lorsqu'ils le pourraient sans danger : ils se plaisent aux embuscades, aux surprises nocturnes; ils tiennent moins à la victoire elle-même qu'à la réussite de leurs embûches, et c'est dans le triomphe de ruses habilement ourdies qu'ils mettent principalement leur orgueil. Toutefois, si la ruse est quelquefois l'auxiliaire du courage véritable, comme chez Ulysse, le plus souvent elle est l'arme des lâches et des faibles. C'est là ce qui la fit proscrire de bonne heure de l'idéal esthético-moral, en même temps que le mensonge qui en est l'instrument le plus ordinaire. Le mensonge fut ainsi répudié au nom de la force et du courage comme un signe de faiblesse et un témoignage de lâcheté, avant de l'être au nom de la sagesse comme impliquant une contradiction et comme incompatible avec les conditions de la vie sociale. Si chez nous le « vous en avez menti » appelle une réparation par les armes, c'est que cette insulte comporte au fond une accusation de lâcheté dont l'insulté doit avoir à cœur de se laver.

De la ruse fourbe et lâche, désormais condamnée, se dégagea progressivement la prudence qui ne s'expose point inutilement et aveuglément au danger, mais sait l'affronter courageusement quand il le faut et ne recourt point au mensonge pour s'y soustraire, la prudence qui prévoit et pourvoit, qui pèse ses paroles et calcule ses actes. Elle fut une victoire de la réflexion naissante sur l'impulsivité primitive. Elle se présenta tout d'abord comme un résultat de l'expérience acquise au cours des années et fut dès lors regardée comme un privilège de l'âge. De là la considération toute particulière dont jouit auprès des princes Achéens le sage Nestor qui a vécu trois âges d'homme : l'impétueux Achille et le puissant Agamemnon lui-même le consultent et l'écoutent avec respect. Neptune reconnaît la supériorité de Jupiter parce que celui-ci « est son aîné et sait plus de choses »; Ulysse s'adressant à Achille et cherchant à le persuader se vante de même « d'être plus âgé que lui et de savoir plus de choses ». C'est dans la constatation de cette sagesse et de cette prudence supérieures acquises au cours de l'expérience qu'il faut chercher l'origine de ce respect dont la vieillesse est entourée chez certaines tribus qui tendent à sortir de la sauvagerie ou, pour mieux dire, de la bestialité primitive : à la Nouvelle-Calédonie par exemple, comme aussi chez les Peaux-Rouges, il existait des conseils de vieillards dont l'avis était demandé et écouté le plus souvent avec déférence par les chefs eux-mêmes.

La modération est au fond une forme de la sagesse, comme la mesure et la proportion sont des formes de l'ordre. Ce même progrès de la réflexion qui mit la prudence au premier rang à côté du courage amena du même coup celui-ci à triompher de son impétuosité originelle, à réprimer ses emportements, à se transformer partiellement en patience et en force d'âme. « Périsse la colère, s'écrie Achille lui-même, la colère qui trouble le plus sage et qui, plus douce que le miel liquide, se gonfle comme la fumée dans la poitrine des hommes! » Diomède reproche à Agamemnon de n'avoir point avec le courage « cette force d'âme qui est la plus grande vertu ». Mais c'est surtout dans l'Odyssée, notablement postérieure à l'Iliade, que ces vertus nouvelles, prudence, force d'âme, patience et modération, tendent à s'affirmer davantage et à conquérir la prééminence : Ulysse, au second plan dans l'Iliade, passe ici au premier. Dans le conflit fameux qui le mit aux prises avec le fils de Télamon au sujet des armes d'Achille, sa prudence a triomphé devant l'assemblée des Grecs du courage et de la force du gigantesque Ajax. Il est toujours l'artificieux Ulysse, à l'esprit subtil, fécond en expédients; mais il est aussi et surtout le patient Ulysse, inébranlable dans sa résolution de revoir Ithaque, insensible aux charmes de Calypso et aux séductions de Circé, capable de se maîtriser et d'attendre l'heure de la vengeance en face des prétendants qui l'insultent, pillent sa demeure, ravagent ses biens, mettent à mal ses servantes, poursuivent sa femme de leurs importunités et menacent son fils bien-aimé.

Dès les temps homériques l'idéal moral avait donc accompli de remarquables progrès en s'enrichissant graduellement d'éléments d'ordre intérieur et psychologique, le courage, la prudence pratique, la patience, la force d'âme et la modération. Toutefois les éléments extérieurs : force, stature, beauté conservaient encore leur valeur propre, et c'est ce qui explique l'importance souvent prépondérante que prit un autre élément d'ordre extérieur, la puissance. La puissance eut son origine dans l'union de la force, du courage et de la prudence, qui, par l'admiration mêlée de craintes qu'ils inspiraient, groupèrent autour d'un chef un nombre plus ou moins considérable de guerriers. Son importance s'accrut graduellement par la transmission héréditaire de ces vertus pendant une suite plus ou moins longue de générations, de telle sorte qu'elle arriva à se subordonner la sagesse, le courage et la force individuelle. Ce résultat apparaît déjà très clairement dans l'Iliade : si Agamemnon est choisi pour diriger l'expédition, s'il réussit à imposer son autorité à Ajax, comme à Ulysse, comme à Achille lui-même qui n'ose point tirer l'épée contre lui, ce n'est point qu'il soit le plus fort, le plus sage ou le

plus brave, mais « il est le plus puissant et commande à un plus grand nombre d'hommes ». Dans d'autres temps et d'autres lieux la puissance acquit une prépondérance bien plus grande encore : elle fut réellement la vertu par excellence, au point de conférer, sous une forme éminente, toutes les autres vertus à celui qui en était investi et qui devint l'objet d'une sorte de culte superstitieux, comme on peut le constater dans les petites monarchies nègres de l'Afrique aussi bien que dans les grands empires de l'Orient. Aussi bien, même à notre époque de civilisation avancée, même dans un pays démocratique comme le nôtre, l'homme qui détient le pouvoir ne semble-t-il pas acquérir *ipso facto* aux yeux de bien des gens une vertu supérieure et une quasi-infaillibilité?

Dans certains cas particulièrement intéressants, la subordination idéale de la sagesse et du courage à la puissance trouva son expression concrète dans le régime des castes qui plaça le roi tout au sommet de la hiérarchie, bien au-dessus des prêtres et des guerriers. Cette apothéose de la puissance, tout en constituant une déviation dont l'influence devait longtemps se faire sentir, ne laissa pas d'être à certains égards favorable au développement ultérieur de la moralité. C'est au sein de la caste sacerdotale que le progrès s'accomplit. Étrangers à la guerre, de plus en plus éloignés de la conduite des affaires, à laquelle ils avaient part à l'origine, par la jalousie ombrageuse du pouvoir, les prêtres de l'Égypte et de l'Inde s'habituèrent peu à peu à placer la véritable puissance dans l'empire que l'âme exerce sur ses passions, le vrai courage dans la patience et le mépris de la douleur, la sagesse suprême dans la science spéculative, dont ils embrassèrent l'étude avec ardeur et à laquelle ils firent faire ses premiers pas. Ils en arrivèrent ainsi au mépris de la puissance, des honneurs, des richesses, de la force physique et de la beauté; l'idéal esthético-moral se dépouilla peu à peu de ses attributs extérieurs pour prendre un caractère tout intérieur; de nouvelles vertus prirent naissance, que les âges antérieurs n'avaient pas connues et ne pouvaient connaître : la résignation, le renoncement, l'humilité, la continence absolue, le mépris, sinon le pardon des injures. Dans le *Baghâvad-Gîtâ* Vichnou lui-même nous fait le portrait du sage tel que le concevait le Brahmanisme. « Quand il a chassé tous les désirs, quand il est inébranlable dans les revers, exempt de joie dans le succès; quand il a banni les amours, les terreurs, la colère, il est dit alors solitaire, ferme en la sagesse. — Si, comme la tortue ramène à elle tous ses membres, il soustrait ses sens aux objets sensibles, en lui la sagesse est affermie. — L'homme égal envers ses amis et ses ennemis, égal aux honneurs et à l'op-

probre, égal au froid et au chaud, au plaisir et à la douleur, exempt de désirs, égal au blâme et à la louange, silencieux, toujours satisfait, ferme en sa pensée, mon serviteur fidèle est un homme qui m'est cher [1]. »

Cette conception de l'idéal esthético-moral, qui présente de singulières analogies avec celle que devait plus tard s'en faire le stoïcisme, était à certains égards l'expression d'un véritable progrès. A un autre point de vue cependant, par le caractère tout passif qu'elle tend à attribuer à la vertu, elle constituait par elle-même une déviation qui s'accentua d'une part par la glorification de la vie purement contemplative et d'autre part par les pratiques de l'ascétisme le plus rigoureux et le plus excessif. On ne se contenta pas de mépriser la douleur; par une exagération naturelle et inévitable on la recherchа à plaisir pour mieux affirmer aux yeux des autres comme à ses propres yeux le dédain que l'on avait pour elle : le Brahmane dut fuir le monde, se retirer au milieu des forêts, là se rouler tout nu sur la terre, ou se tenir tout un jour debout sur la pointe des pieds. D'ailleurs ces exagérations mêmes, dont les siècles futurs ne devaient pas être exempts, ne furent pas sans profit pour le progrès de la moralité considérée dans son ensemble : les pratiques ascétiques, en mortifiant l'égoïsme, préparèrent ce magnifique élan de pitié et de charité universelle, dont le Bouddhisme, ce produit naturel et spontané du Brahmanisme, nous offre le merveilleux spectacle. Alors, comme plus tard, l'évolution même de l'élément esthétique, si inconsidérément négligé par nombre de philosophes contemporains, fut la cause principale du développement de l'élément sympathique.

La race hindoue était prédisposée à toutes les extravagances morales par la nature même de son génie, plus amoureux de la grandeur que de l'ordre et de la mesure, comme en témoignent le chaos grandiose de ses poèmes sans fin, le fouillis inextricable des sculptures de rêves qui revêtent les piliers et les parois de ses temples énormes, les dimensions colossales de ses monstrueuses idoles. La Grèce au contraire, soucieuse avant tout de la mesure et de la proportion, devait se garder de tels excès, au moins aux beaux jours de son histoire et tant qu'elle demeura pure de tout contact avec l'Orient. C'est chez elle que l'idéal moral, comme l'idéal esthétique lui-même, devait revêtir sa forme la plus sereine et la plus harmonieuse. Elle ne connut guère les excès et l'apothéose de la puissance qui n'y joua qu'un rôle éphémère : les monarchies primi-

1. Cité par Letourneau (*Évolution de la moralité*).

tives s'effondrèrent de bonne heure sur son sol, et le régime des castes ne réussit jamais à s'y implanter. L'évolution commencée dès les temps homériques se poursuivit donc lentement et régulièrement. La prééminence de la sagesse sur le courage, déjà sensible dans l'Odyssée, alla s'affermissant ; les sages succédèrent aux héros dans l'admiration publique, sans toutefois faire oublier le souvenir de leurs exploits, constamment entretenu par la tradition et par les chefs-d'œuvre de l'art. Chefs d'états, législateurs ou citoyens influents, les sages puisèrent dans une réflexion déjà plus mûre, appliquée à l'expérience des hommes et à la pratique des affaires, cette prudence dont ils se plurent à formuler les conseils en de brèves maximes fortement empreintes, comme il était naturel, de l'esprit utilitaire. Ce qu'ils recommandaient avant tout, c'était la modération : μέτρον ἄριστον, la juste mesure est ce qu'il y a de meilleur, disait l'un d'entre eux, Aristobule, devançant Aristote. Ce caractère utilitaire de la sagesse disparut peu à peu avec le progrès de la spéculation : chez les philosophes, qui succédèrent aux sages comme les sages avaient succédé aux héros, l'horizon intellectuel s'élargit et la prudence pratique se trouva subordonnée à la science désintéressée qui envisage les choses sous la forme de l'universel. Ainsi se constitua l'idéal socratique et platonicien qui est dans l'histoire de la morale ce que sont dans l'histoire de l'art le Parthénon, la Minerve de Phidias et l'Électre de Sophocle : le beau moral fut conçu, à l'instar du beau sensible, comme une harmonie, comme une combinaison en de justes proportions de grandeur, de mesure et d'ordre, ou, en d'autres termes, de courage, de tempérance et de sagesse, avec la justice comme conséquence naturelle.

Après Phidias et Sophocle l'idéal esthétique ne pouvait plus se perfectionner en quelque manière qu'en se déformant pour accroître sa puissance expressive. De même après Socrate et Platon l'idéal moral ne pouvait plus progresser qu'en devenant de plus en plus intérieur, qu'en se concentrant sans cesse davantage, au risque de perdre son caractère harmonieux, au prix de déviations fâcheuses à certains égards, mais nécessaires au demeurant pour amener l'avènement de l'amour sous sa forme la plus complète et la plus universelle. Ces déviations se produisirent, comme autrefois dans l'Inde, dans la double direction de la vie contemplative et de l'ascétisme. La première était déjà en principe dans l'idéal socratique et platonicien. Cet idéal, qu'Épaminondas réalisa après Socrate, était sans doute pratique en même temps que spéculatif ; c'était l'idéal du citoyen autant que du philosophe : mais il tendait toutefois à subordonner à la science, qui est la vertu même, le courage, la tempérance et la

sagesse pratique, qui n'en sont que des espèces et des formes particulières. Cette tendance s'accentua nettement chez Aristote. Certes la morale aristotélicienne est en un sens éminemment large et compréhensive : elle fait rentrer dans le souverain bien les éléments extérieurs de l'idéal primitif qui en avaient été en partie éliminés par Platon, la puissance, la richesse, la force et la beauté ; mais elle subordonne ces éléments extérieurs aux vertus pratiques, courage, tempérance, prudence, dont la règle est le juste milieu, et les vertus pratiques elles-mêmes à la vertu spéculative dont la forme suprême est la contemplation. Cette déviation vers la vie contemplative, encore contenue dans des limites raisonnables par le génie prudent de la Grèce, devait aboutir avec les philosophes d'Alexandrie à la glorification de l'extase.

L'extase des Alexandrins est à vrai dire le terme d'une déviation ascétique autant et plus que de la déviation contemplative, car ses joies suprêmes étaient obtenues par le détachement des choses extérieures, le jeûne et les macérations. L'influence de l'Orient est ici manifeste ; mais il est incontestable néanmoins que le monde gréco-romain était entré de lui-même dans une voie fort semblable à celle de l'ascétisme hindou par une concentration progressive de l'idéal moral, par une marche continue de l'extérieur à l'intérieur, dont la prédominance de la vie contemplative n'avait été qu'une étape. Ce qui, d'après Aristote, constitue surtout la supériorité de la contemplation sur toutes les autres vertus, c'est son caractère essentiellement intime, son indépendance vis-à-vis des conditions extérieures[1]. Or il y a quelque chose de plus profond, de plus intime que l'intelligence, que l'entendement pur, c'est la volonté ; il y a quelque chose de plus indépendant des circonstances extérieures que la Science, même contemplative, c'est la fermeté de l'âme. Tel fut le principe qui présida au développement du Stoïcisme depuis Zénon jusqu'à Épictète. Les éléments extérieurs du souverain bien : puissance, richesse, gloire, force et beauté, considérés désormais comme choses indifférentes, sont éliminés formellement de l'idéal esthético-moral dont l'harmonie est rompue au profit de la grandeur : le courage, la tempérance, la sagesse, encore envisagés au début comme des conséquences et des effets de la science spéculative, sont rapportés de plus en plus exclusivement à l'énergie intime de l'âme, tendue tout entière dans une concentration croissante qui a pour terme l'impassibilité absolue. Assurément le rigorisme stoïcien, susceptible d'ailleurs, dans la pratique, de multiples atténuations, n'était

1. Voir particulièrement : *Morale à Nicomaque*, liv. X, ch. VIII.

pas tout à fait l'ascétisme : mais il conduisait à l'ascétisme, car du mépris à la recherche volontaire de la douleur il n'y a qu'un pas, aisément franchi par l'enthousiasme. L'Occident marchait donc spontanément au-devant de l'Orient [1] où les pratiques de l'ascétisme, dès longtemps existantes, se répandaient de plus en plus ; et les esprits se trouvaient préparés à recevoir les enseignements du Christianisme qui, né de tendances ascétiques, proposait aux hommes un idéal en conformité avec ces tendances. Désormais la richesse et la pauvreté, la gloire et l'ignominie, la beauté et la laideur, la santé et la maladie, le plaisir et la douleur ne sont plus choses indifférentes comme l'avait proclamé le stoïcisme, s'arrêtant à mi-chemin dans la révolution commencée. Pour la doctrine nouvelle, qui prend en quelque sorte le contre-pied de la morale hellénique, la pauvreté vaut mieux que la richesse, l'ignominie vaut mieux que la gloire, la laideur vaut mieux que la beauté, la maladie vaut mieux que la santé, la tristesse vaut mieux que la joie et, ce que l'esprit grec n'aurait sans doute jamais conçu spontanément, l'ignorance vaut mieux que la science, la simplicité d'esprit vaut mieux que les plus beaux dons de l'intelligence ; l'humilité devient la première des vertus. « En vérité, je vous le dis, si vous ne vous faites aussi petits que ce petit enfant, vous n'entrerez point dans le royaume des cieux. » Étrange déformation de l'idéal esthético-moral, que l'on ne saurait trop déplorer, si elle n'avait été compensée par cette incomparable explosion d'amour et de charité qui en fut la conséquence [2] !

Dans tout ce qui précède il n'a guère été tenu compte du rôle des religions, dont l'influence sur la morale a souvent été fort exagérée, en bien comme en mal, par les penseurs des diverses écoles, depuis le vers fameux de Lucrèce :

> Tantum relligio potuit suadere malorum ?

C'est que la religion n'est en somme que l'expression de l'état moral d'un peuple à un moment déterminé de son histoire, et que l'apparition d'une religion nouvelle n'est que l'indice d'un progrès général dans les mœurs : à des peuples cruels et sanguinaires, comme les Fidgiens ou les Dahoméens, il faut des dieux altérés de sang, avides d'holocaustes humains ; chez des peuples enclins à l'adoration du pouvoir, comme les Orientaux, l'attribut essentiel de

1. Pour être complet il serait juste de signaler ici le développement que prit vers cette époque en Occident l'ascétisme pythagoricien, qui semble, il est vrai, d'origine orientale et dont la recrudescence fut favorisée par un nouveau contact avec l'Orient.

2. Voir plus bas : *Évolution de l'élément sympathique* (3e article).

la divinité est la puissance mystérieuse et fatale; c'est la beauté pour un peuple artiste comme le peuple grec; c'est l'amour enfin chez les nations où s'est allumée la flamme de la charité. Toutefois, en vertu de leur caractère essentiellement traditionnaliste, les religions se maintiennent d'ordinaire dans leur forme primitive en dépit des transformations ultérieures de l'état moral qui leur a donné naissance; elles peuvent donc, au bout d'un temps plus ou moins long, devenir un obstacle au progrès; mais en revanche elles opposent souvent une utile barrière aux tentatives téméraires de l'esprit de nouveauté. Il en est du progrès moral comme du progrès dans l'ordre politique ou esthétique : la résistance continue des uns ne lui est pas moins nécessaire que la poussée incessante des autres. Sans la résistance de l'esprit conservateur le mouvement politique aboutirait bien vite à l'anarchie, l'art se perdrait dans la bizarrerie et l'extravagance, la moralité, rompant avec la tradition qui la soutient, manquerait désormais de base et s'effondrerait d'elle-même, tout l'effort des générations antérieures se trouverait perdu et l'œuvre séculaire serait tout entière à recommencer. La puissance de la tradition, qui s'affirme si fortement dans les religions, est le frein nécessaire qui empêche la machine du progrès de dérailler dans sa course sans cesse accélérée et de rouler aux abîmes.

Ce rôle de principe modérateur devait être dans l'avenir celui du Christianisme; mais au début la religion nouvelle eut beaucoup moins à régler le progrès qu'à atténuer des régressions que le triomphe de la barbarie rendait inévitables. Grâce aux enseignements de l'Église et à l'action exercée par la religion l'idéal ascétique de résignation, de renoncement, de pauvreté, de chasteté, et d'humilité proposé par l'Évangile trouva du moins dans les cloîtres un constant asile, et quelques lueurs de charité ne cessèrent pas d'illuminer çà et là la nuit profonde dans laquelle l'Occident se trouva pour longtemps plongé. Toutefois les vertus chrétiennes ne réussirent point à s'imposer à la masse des conquérants qui acceptaient les pratiques de la religion nouvelle sans se pénétrer de son esprit. L'idéal barbare de la force, du courage et de l'orgueil indomptable se maintint en face de l'idéal monastique, jusqu'au jour où la conciliation s'opéra au moins en une certaine mesure dans la conception de l'idéal chevaleresque qui allia la patience à l'intrépidité, la douceur à la force, la modestie à la fierté, la chasteté au culte de la femme. Dans cet idéal la sagesse tenait peu de place; mais elle se développait simultanément sous la forme de la prudence pratique chez les hommes de loi qui devinrent les conseillers du pouvoir et sous la forme de la science spéculative chez quelques gens d'Église.

La compénétration de ces divers éléments se produisit peu à peu, et l'on en trouve déjà la synthèse chez Rabelais, chez Montaigne et plus tard dans la conception que le XVII[e] siècle se fit de l'honnête homme. Vers le temps même où l'art, échappant au mysticisme des âges antérieurs, revenait au culte de la beauté antique, l'idéal esthético-moral retrouvait l'harmonie et la mesure, non toutefois sans perdre quelque peu de sa grandeur. Mais il ne devait pas tarder à subir de nouvelles déformations en vertu de sa tendance constante à une concentration progressive. La prééminence accordée à la Science détermina chez les intellectualistes cartésiens un retour vers la vie contemplative ; et la prédominance de la volonté, en germe chez Descartes lui-même, aboutit d'autre part avec Kant à la doctrine de l'intention. Déjà le stoïcisme, dans son dédain des choses extérieures, avait été conduit à concevoir la valeur supérieure de l'intention; le christianisme primitif l'avait exaltée; le protestantisme avait placé au-dessus des pratiques et des œuvres la foi tout intérieure; Kant, élevé dans l'austère discipline du piétisme, proclama hautement qu'il n'y a au monde qu'une chose véritablement bonne, la bonne volonté. L'idéal moral dans sa marche incessante de l'extérieur à l'intérieur avait ainsi atteint son terme ultime; car que peut-il y avoir de plus profond, de plus intime que l'intention?

Cette glorification de la bonne volonté, qui a eu d'autre part une influence préjudiciable sur la conception de l'idée de justice [1], constituait en somme une déviation et une déformation de l'idéal esthético-moral non moins dangereuse que l'ascétisme ou le mysticisme. En démocratisant cet idéal, sous le couvert des théories de la raison impersonnelle et de la liberté transcendantale, elle conduit à placer sur la même ligne l'ignorant et le savant, l'imbécile et le sage, le sauvage qui dévore ses vieux parents et le civilisé qui les honore; elle légitime avec la superstition puérile le fanatisme étroit et dur qui a produit dans le monde plus de maux que la mauvaise volonté elle-même. En vérité une justice qui tiendrait compte uniquement de l'intention serait au moins aussi fausse que la justice barbare qui, par un excès contraire, punit la malchance au même titre que la négligence, l'incapacité au même titre que la trahison. Il ne faut pas hésiter à le proclamer : la bonne volonté n'est rien sans la science qui élargit l'âme et l'éclaire, de même que la science est vaine sans les vertus pratiques auxquelles elle doit présider, de même que les vertus pratiques elles-mêmes demeurent impuissantes si la force et la santé du corps ne viennent leur donner une réelle efficacité. En

1. Voir plus bas : *Evolution de l'élément logique.*

somme le subjectivisme moral, comme le subjectivisme philosophique qui a aussi trouvé chez Kant et ses successeurs le terme de son évolution, appelle nécessairement un retour à l'objectivisme : l'idéal esthético-moral, que l'éducation a pour mission de réaliser autant qu'il est en elle, doit embrasser dans une synthèse éminemment compréhensive avec le courage et l'énergie intime de l'âme, avec la modération des désirs et la tempérance, avec l'intelligence et la science, la force, la santé et même la beauté du corps, dont l'harmonie apparaît dans une certaine mesure comme la condition même de l'harmonie intérieure. Telle est en fait la conception de la moralité qui tend actuellement à s'imposer.

MAUXION.

(La fin prochainement.)

LE SENS DU RETOUR

Se rappeler d'où l'on vient, et se le rappeler assez bien pour y retourner, c'est une aptitude que semble devoir posséder, plus ou moins développée, tout être vivant.

Pourquoi a-t-on fait de cette faculté un sens merveilleux, un mystérieux instinct, un don extraordinaire qu'il faut, pour être compris, désigner sous les noms de *sens de la direction, sens de l'orientation lointaine, sixième sens*, etc.

On ne s'est guère préoccupé de nous apprendre à voir clair, à regarder droit et à penser juste quand nous étions petits; et nous avons été comblés de mystères et de symboles dont la fréquentation prolongée a émoussé pour longtemps nos facultés de pénétration intellectuelle.

S'il y a du mystérieux, du surnaturel dans le monde, c'est nous qui l'y avons mis; car les choses sont en elles-mêmes infiniment simples et logiques, et le naturel est partout dans la nature.

Dans la littérature déjà considérable de ce problème de l'orientation vers le point de retour, on n'a naturellement jamais publié que les prodiges d'orientation, les tours de force, les faits extraordinaires; et, comme on ne s'est pas attaché à mettre en série tous les faits d'orientation, depuis les plus insignifiants, les plus simples, jusqu'aux plus étonnants, les auteurs ont ainsi, dupés par la façon même dont la question semblait se poser, perdu le fil qui retenait les faits extrêmes à la portée de l'analyse immédiate, et ceux-ci se sont envolés dans le prodigieux et le surnaturel. Or, ce fil perdu peut se retrouver, et bien aisément, par un classement méthodique de faits connus et par une sériation rationnelle donnant place aux cas les plus simples, en apparence peu intéressants, comme aux cas les plus stupéfiants et les plus en dehors de nos moyens humains. Si cette sériation nous permet de reconnaître que nous faisons en petit, à chaque instant, ce que d'autres animaux supérieurement doués font en grand, le problème est ramené à la portée de notre investigation tant objective que subjective, et la voie est libre pour une théorie scientifique. Il doit en être ainsi chaque fois que se pose un problème de psychologie comparée et qu'il nous devient nécessaire de jeter un pont entre nous et des espèces aussi divergentes

et aussi admirablement douées d'aptitudes biologiques que les Insectes, par exemple.

C'est parce que ce fil s'est rompu qu'un des plus jolis problèmes dans l'étude des instincts et des intelligences est resté enveloppé de ténèbres de notre façon, et que les esprits les plus sagaces ont pu admettre qu'il n'y avait en nous rien d'analogue à cette mystérieuse faculté d'orientation.

On a exagérément dépassé la compréhension biologique du sujet par la confusion que l'on fit parfois de cette simple aptitude avec un sens véritable et spécial; car il ne s'agissait pas et c'est bien l'avis de tout le monde, d'un sens qui permettrait à l'animal de s'orienter, de se diriger vers *n'importe quel point* éloigné, mais uniquement de la faculté que possède l'animal, après une série plus ou moins longue de déplacements, parfois involontaires et passifs, de retrouver l'orientation, la direction de son *point de départ*, et de nul point autre qu'un point de départ ancien ou récent. Déjà, ainsi présentée, la chose perd un peu de son merveilleux; car si, comme Ésope, nous ne savons pas toujours bien où nous allons, nous savons en général assez bien *d'où* nous venons; et il est plus facile de s'orienter sur le *point de départ*, auquel on est rattaché par le chemin parcouru, que sur le *point d'arrivée*, qu'on ne connaît pas encore. Si l'on avait d'ailleurs noté que cette orientation du point de départ, l'animal la retrouve d'autant mieux qu'il ne l'a jamais perdue, on se fût épargné bien des écarts de recherche et d'imagination.

Si, de ce côté, on a outré la mesure, de l'autre, on ne l'a pas atteinte. Beaucoup d'auteurs, en effet, ont vu dans cette faculté une aptitude propre à certaines espèces animales, non à toutes, et beaucoup l'ont, en particulier, refusée à l'homme. C'était d'emblée repousser la question hors du domaine de nos investigations subjectives et personnelles, et nous priver de précieux documents d'analyse.

Nous verrons que toutes les espèces et tous les individus la possèdent, cette aptitude, mais inégalement, et que si l'homme ne la pousse en général qu'à un faible degré d'exploitation, sans doute à cause de la lenteur de sa locomotion, c'est néanmoins sur lui-même qu'il lui sera le plus facile de l'étudier.

* * *

Viguier, dont on connaît la belle étude sur l'Orientation, dans la *Revue philosophique* de juillet 1882[1], cite, d'après Toussenel, des

1. Le sens de l'orientation chez l'homme et les animaux, article publié dans la *Revue philosophique*, t. XIV, juillet 1882.

oiseaux qui, « comme le rouge-gorge ou la grive, vont passer l'hiver en Andalousie, dans le Portugal, à Naples, dans les îles de l'Archipel, de l'Adriatique ou de la Méditerranée. Les bisets et les palombes traversent la mer, mais s'arrêtent à l'Atlas que franchissent les râles, les bécasses et les tourterelles. Enfin, la caille quitte au mois d'août les rivages du cap Nord et de la mer d'Arkhangelsk et s'avance dans l'hémisphère austral, jusqu'aux derniers confins de la mer du Midi, jusqu'au cap de Bonne-Espérance, à deux ou trois mille kilomètres par delà l'Équateur ». Et ces voyageurs se reposent en route : mais il est des oiseaux qui vont en mer à des distances énormes et dont les uns se reposent sur l'eau, tandis que d'autres volent constamment sans se poser. Certains s'aventurent, comme les manchots, sans se perdre malgré la distance, témoins ceux qu'a observés le commandant de Gerlache dans son voyage de la *Belgica*. Viguier a vu des phaétons à plus de huit cents kilomètres de toute terre.

Fabre, dans ses *Souvenirs entomologiques*, raconte que Darwin lui avait proposé d'isoler des Chalicodomes dans des cornets de papier, de les transporter d'abord dans une direction autre que celle du point du lâcher, de les faire rapidement tourner dans une boîte « pour détruire chez eux, pendant un certain temps, le sens de la direction », de revenir sur ses pas et de gagner ensuite le point où devait s'affectuer la mise en liberté. Fabre lâcha ses hyménoptères qui filèrent directement vers le nid, et, franchissant une distance de trois kilomètres, énorme pour d'aussi menues bestioles, trois sur dix revinrent le même jour. Le lendemain, cette même distance fut franchie en cinq minutes par quatre individus sur dix lâchés. Il fit d'autres expériences, des plus remarquables, avec des Pompiles et des Cerceris, et aussi avec des fourmis rousses, que nul obstacle ne put faire dévier de la direction fixée. Je rappellerai une de ses jolies expériences sur les Cerceris. Il prend douze femelles, chacune dans un cornet de papier, et les lâche, après les avoir marquées, à deux kilomètres des nids : « Les hyménoptères s'envolent, à quelques pas seulement, dans toutes les directions, qui d'ici, qui de là ; ils se posent sur des brins d'herbe, se passent un moment les tarses antérieurs sur les yeux, comme éblouis par le vif soleil qui leur est brusquement rendu, puis prennent l'essor les uns plus tôt, les autres plus tard, et se dirigent tous, sans hésitation aucune, en ligne droite vers le sud, c'est-à-dire dans la direction de leur domicile. Cinq heures plus tard, je reviens à l'emplacement commun des nids. A peine arrivé, je vois deux de mes Cerceris à marque blanche travaillant aux terriers... » — Une

autre fois, lâcher dans un quartier populeux de Carpentras, au milieu de la rue. « Chaque Cerceris relâché monte d'abord verticalement entre les deux rangées de façades, comme pour se dégager au plus vite du défilé de la rue et gagner les larges horizons; puis, dominant les toits, il s'élance tout aussitôt, et d'un fougueux essor, vers le sud, c'est-à-dire vers le nid. » Le lendemain, ils étaient de retour. Fabre remarque que cette vitesse est, relativement au volume de l'insecte, très supérieure à celle du pigeon, et que ce parcours du Cerceris équivaudrait pour un pigeon à une distance de trois mille kilomètres.

Rien ne montre mieux la netteté et en quelque sorte la nécessité de cette orientation que l'exemple que donne Fabre, à propos d'un autre instinct, d'un insecte qui, après avoir laissé sa larve en un endroit pour aller lui chercher sa pâture, revient en cet endroit rapporter son butin, sans s'occuper de sa larve, que Fabre a éloignée d'une faible distance et que la mère laisse agoniser de faim, ne pensant qu'à apporter exactement la nourriture *là où* devrait être son petit. L'instinct en jeu n'est plus un instinct maternel; il apparaît comme un instinct surtout topographique, puisque le but cherché est l'apport de la nourriture à *l'endroit* précis du dépôt de la larve et non pas le salut même de la bestiole, que sa mère ne reconnaît pas quand elle n'est plus en sa place et dont elle ne se préoccupe nullement, pas plus, semble-t-il, que de son absence elle-même. L'acte de l'insecte est déterminé par la préoccupation actuelle, par l'acte immédiatement précédent, plus que par compréhension totale de la maternité, telle du moins que l'homme se la figure.

Cet exemple et beaucoup d'autres montrent que ce n'est pas toujours leur nid que recherchent les animaux, mais un point intéressant, un gîte accidentel. Une lettre de M. Dusolier, dans la *Revue scientifique* du 11 décembre 1897, nous donne le cas « d'un petit barbet qui, éloigné pour la première fois de sa niche, arrivé en pleine nuit à Angoulême, fut, le lendemain matin, de très bonne heure, égaré à cinq ou six kilomètres au delà de cette ville il profita d'un moment où la voiture s'était arrêtée pour sauter à bas et s'en fuit affolé, et qui de suite, sans hésitation, tout courant, revint à la maison même où il avait couché, retrouvant ainsi, dans une ville de trente-cinq mille habitants, un gîte momentané, au milieu d'un quartier dont il n'avait pu *noter* aucun détail ni à l'arrivée, ni au départ ». La même lettre cite aussi le cas d'une jeune pigeonne de M. Thauziès, qui, pour son coup d'essai, revint en sept heures à son colombier, parcourant ainsi deux cent vingt kilomètres. La

Revue scientifique du 8 décembre 1900 rapporte encore, d'après la *Revue colombophile* de Tourcoing, « le cas de deux pigeons voyageurs qui sont revenus d'une distance de trois cent soixante kilomètres environ dans des conditions tout à fait remarquables. Ces deux oiseaux, deux mâles, avaient été donnés tout jeunes par un excellent éleveur à un de ses amis de Paris qui, n'ayant pas le loisir d'exercer leurs aptitudes, les laissa vivre absolument comme de vulgaires pigeons de basse-cour. Au bout de trois ans et demi, il les emporta en Périgord et, voulant les y garder, crut pousser très loin la prudence en les internant pendant tout un mois dans le nouveau colombier, afin qu'ils y eussent des petits qui les y retinssent. En effet, au bout de ce temps, l'un des pigeons avait des œufs et l'autre déjà des jeunes. Mais le premier n'en prit pas moins la volée presque aussitôt libre et disparut; moins de deux jours après, on constatait son retour à Paris. Le second, ses jeunes étant morts vers le dixième jour, disparut à son tour, et trois jours après regagnait également son nid de Paris. Ces deux pigeons ont donc fait leur *coup d'essai* très tard, à l'âge de trois ans et demi, et pour ce coup d'essai ont franchi une distance de trois cent soixante kilomètres (comptés en ligne droite), ce, après un mois d'internement, et d'ailleurs par des conditions atmosphériques médiocrement favorables. C'est une véritable *improvisation*, un tour de force, car on sait que les colombophiles n'imposent jamais de pareils voyages à leurs oiseaux qu'après les y avoir préparés, dès le plus jeune âge, par un entraînement graduel dont les premières étapes ne sont que de deux ou trois kilomètres. »

On connaît encore le cas des pigeons de Liège lâchés à Madrid et revenus deux jours après au colombier, et celui des pigeons de Tourcoing, revenus des Landes en douze heures, etc. Mais les insectes sont à ce point de vue très supérieurs, relativement à leur volume, aux pigeons et aux grands oiseaux.

Et l'homme? Viguier rappelle d'après Darwin, le récit de l'expédition de Wrangell au nord de la Sibérie, et la sûreté avec laquelle « les indigènes suivaient, sur une distance considérable, la direction exacte d'un point donné, bien qu'ils fussent obligés à des détours incessants, au milieu des *hummocks*, et sans avoir rien qui les guidât dans le ciel ou sur la mer glacée ». Et il donne encore, toujours d'après Darwin, l'observation de sir Bartle Frere. « Dans les pays plats du Sindh comme ailleurs, et peut-être là d'une manière plus remarquable, grâce à l'absence de repères naturels et de chemins tracés, les meilleurs guides semblent compter entièrement sur une sorte d'instinct. Ils indiqueront généralement la

direction d'un point éloigné aussi exactement que l'on pourrait la déterminer à l'aide d'une boussole et d'une carte. Ils n'affectent aucune science mystérieuse, mais sont généralement tout à fait incapables de donner la moindre raison en faveur de leur conclusion, qui semble être le résultat d'une sorte d'instinct, comme celui des chiens, des chevaux et d'autres animaux; instinct infaillible, mais qui n'est fondé sur aucun raisonnement que l'on puisse reconnaître ou pratiquer ». Dans sa belle monographie sur le *Bember*, M. Bouvier relate, d'après Bates, des exemples identiques. Il existe par centaines des exemples de tours de force d'orientation accomplis par des chiens, des chats, des chevaux, etc. Les bancs de poissons qui se déplacent selon des routes connues des pêcheurs, les bandes de cailles que l'on vient presque à jour fixe attendre en un point toujours le même, jusqu'à des crustacés et des mollusques qu'on retrouve à leur gîte après les en avoir éloignés : ces exemples pris un peu partout nous montrent que l'on peut attribuer l'aptitude du retour à toutes les espèces. Mais il faut reconnaître aussitôt que toutes les espèces n'en sont pas aussi richement dotées, et on s'explique qu'elle soit plus largement répartie à l'animal dont le déplacement est plus rapide, et à celui que la nécessité force à s'éloigner plus loin de son gîte.

Cette aptitude doit donc être, selon toute vraisemblance, d'un mécanisme physiologique assez simple, et c'est pour n'en avoir considéré que les manifestations les plus inaccessibles à notre pratique humaine, que l'on a toujours été chercher bien loin ce que l'on pouvait trouver dans notre observation personnelle immédiate.

*
* *

Comment expliquer ces faits si remarquables? On a fait nombre d'hypothèses. Pour certains auteurs il faut voir dans cette faculté si étendue dans son domaine *l'exercice direct d'un sens*, et, comme aucun des sens connus ne semble s'y prêter, il a fallu en créer un sixième, qui n'est d'ailleurs pas le même selon tous les auteurs. Pour la majeure partie des physiologistes, ce prodigieux sens du retour est fourni par une *mémoire* extraordinaire du chemin parcouru, lequel chemin s'est révélé par une série d'impressions sensorielles, — visuelles, olfactives ou autres, — que la mémoire évoque en sens inverse.

Il était bien évident *a priori* qu'aucun animal, si puissamment doué qu'il soit au point de vue sensoriel, ne peut ni par l'ouïe, ni par l'odorat, ni par la vue, recevoir aucune impression *directe* du

point vers lequel il revient cependant en ligne droite, quelquefois à travers mers et continents, et dont il est séparé souvent par une grande partie de la convexité du globe. Aucun des cinq sens connus ne peut permettre à l'animal, sauf à de toutes petites distances, la perception directe du but de son voyage de retour. On s'efforça donc d'imaginer un sens inconnu.

Romanes a parlé « de quelque faculté inexpliquée, que l'on peut appeler provisoirement un *sens de direction* ». Quel est ce sens et quel en est l'excitant physique? Le magnétisme terrestre était indiqué tout d'abord. Cette idée, que reprit Viguier, avait été émise par l'auteur anonyme, cité par lui, d'un article paru en octobre 1872 dans la *Quarterly Review*, d'après lequel « les animaux migrateurs ont un certain sens des courants magnétiques, qui suffit à leur fournir une sorte de boussole intérieure, marquant la direction dans laquelle ils voyagent ». — Darwin, tout en accueillant cette idée, objectait que la boussole sans carte ne rendait aucun service dans ces cas. Viguier prend une hypothèse plus complexe et, outre la perception de la direction simple de l'attraction du pôle magnétique, fait intervenir la perception des variations de l'intensité magnétique ; bref, l'animal connaîtrait en quelque sorte la valeur des conditions magnétiques d'un lieu donné et pourrait toujours y revenir, ou s'en rapprocher assez pour que les opérations de ses autres sens le ramènent enfin au point précis de son gîte. Quant à l'organe, Viguier le trouve dans les canaux semi-circulaires de l'oreille interne, que l'on décrit généralement comme situés dans trois plans perpendiculaires entre eux. « Je suppose donc, dit-il, que le magnétisme terrestre détermine dans l'endolymphe des canaux de véritables courants induits, dont l'intensité varie avec la position de ces canaux par rapport aux directions des aiguilles d'inclinaison et de déclinaison, et avec l'intensité des phénomènes magnétiques... L'animal serait ainsi incessamment renseigné sur le déplacement de sa tête dans chacun des trois plans perpendiculaires et, en outre, la tête se trouvant dans sa position normale et orientée dans le même sens, sur l'intensité des actions magnétiques. »

Il y a ici un cercle vicieux : il faudrait admettre que l'animal est renseigné sur les déplacements de sa tête par l'action des courants, lesquels lui indiquent vraisemblablement aussi si sa tête est dans sa position normale; et que l'animal, connaissant la position et les variations de fonctions de sa tête grâce à l'action des courants, connût l'action de ces mêmes courants en prenant pour base d'information une notion fournie uniquement par eux. C'est même une pétition de principes. On le voit, Viguier, sans modifier sensiblement

les idées courantes sur les fonctions des canaux semi-circulaires, leur donne un excitant magnétique, et un rôle qu'il discute assez profondément. Il indique même des expériences avec de petites piles ou des barreaux aimantés, destinés à troubler le fonctionnement de ce sens. Mais elles n'ont pas eu de résultats appréciables. Fabre avait, d'ailleurs, sur le conseil de Darwin, fait ces expériences sur des insectes, qui revinrent au nid, « l'aimant n'ayant pas plus d'influence sur eux qu'un bout de paille ».

Cette hypothèse de Viguier n'a rien donné d'acceptable, et elle allait chercher bien loin des données peu vraisemblables.

M. Thauziès, dans la *Revue scientifique* du 26 mars 1898, propose la théorie suivante : « Le pigeon voyageur, oiseau *éminemment électrique* et d'une susceptibilité nerveuse excessive, est en outre doué d'une vue prodigieusement sensible et d'une intelligence spéciale qu'on ne saurait contester. Les randonnées infatigables qu'il effectue surtout le matin, à des distances souvent considérables et aux quatre points cardinaux, autour de son colombier, l'habituent à percevoir une foule de sensations *magnétiques* et visuelles dont il apprend à distinguer les divers caractères suivant la partie du ciel qu'il sillonne et suivant l'heure du jour... ».

La question de l'action du magnétisme sur l'orientation a d'ailleurs été abandonnée depuis les expériences de Fabre sur les insectes et celles d'Exner sur les pigeons. Ajoutons que l'hypothèse de Thauziès, peu compréhensible et mal exposée, ne rend compte ni des faits d'orientation à courte distance ni de ceux plus intéressants d'orientation très lointaine. Je l'ai discutée, ainsi que celle de Viguier, dans un article sur le *sixième sens* [1].

Il est impossible de trouver une susceptibilité magnétique quelconque à l'appareil des canaux semi-circulaires de l'oreille, dont la structure, la disposition n'offrent rien qui se prête à une excitation de cette nature, et dont le fonctionnement, malgré les objections de M. de Cyon, est très évidemment celui qu'a le premier entrevu Breuer. Nous y reviendrons plus loin.

D'ailleurs ce dispositif organique ou tout autre appareil à susceptibilité magnétique vraisemblable manquent chez les insectes, dont on connaît l'admirable faculté de retour à de grandes distances. Mais chaque espèce animale eût-elle son récepteur magnétique propre, peut-on supposer qu'il sera un guide bien sûr au milieu des incessantes fluctuations magnétiques qu'il aurait à enregistrer et que jamais il ne retrouverait, au retour, identiques, quoique en ordre

1. *Revue scientifique*, 7 mai 1898.

inverse, à celles qu'il aurait pu connaître à l'aller? On a conçu l'hypothèse de l'agent magnétique et il a fallu ensuite trouver un organe qui s'y prêtât. Or, tout fait croire qu'on le cherchera longtemps encore et qu'il vaut mieux quitter dès maintenant cette impasse.

Cherchons un excitant autre que le magnétisme. Le vent? M. de Cyon, reprenant une idée de Toussenel, admet qu'en dehors de l'olfaction elle-même, la muqueuse du nez, chez le pigeon, est l'organe de l'orientation à distance. L'odorat est peu développé chez le pigeon, mais l'animal *possède une faculté spéciale, celle de distinguer les vents les plus propres à le ramener au point de départ*[1]. » — Mais comment reconnaître que tel vent mène au but, si l'on ignore où est le but? « Pendant leur entraînement les pigeons ont la faculté d'accumuler un grand nombre de sensations visuelles qui leur servent de points de repère dans l'orientation. Ils apprennent, en outre, à reconnaître la direction, la force, la température et peut-être même d'autres qualités des vents (?). Le trésor de ces connaissances peut leur être d'un grand secours quand, emportés tout à coup à des distances considérables dans un pays inconnu, ils retrouvent des courants aériens qui leur sont familiers et dont ils savent l'aboutissement. » — Cette hypothèse tout à fait gratuite explique moins encore que la théorie magnétique les faits d'orientation à grande distance, mais elle montre bien où se trouvent réduits les chercheurs qui dévient au début de leurs recherches, faute d'accepter la notion si simple d'un sens des déplacements et des attitudes.

On conçoit que l'oiseau, comme le marin, sache apprécier l'aide que lui apporte tel vent pour le retour au gîte; mais c'est la connaissance de la direction de ce gîte qui leur fait, à l'un comme à l'autre, juger de l'utilité du vent, et non telle qualité mal définie du vent qui va leur indiquer la direction du gîte. Le vent peut nous renseigner sur le point d'où il vient, et non sur celui où il va.

Qu'il s'agisse des variations magnétiques ou de la distribution des vents, comment admettre une orientation pratique sur un champ d'observation aussi susceptible et aussi mouvant? Une hirondelle, retour d'Afrique, peut-elle espérer retrouver la même distribution magnétique et anémoscopique, qu'à l'aller? C'est peu probable. Et les expériences de de Cyon modifiant par la cocaïne la sensibilité nasale de ses pigeons, sont bien moins topiques que celles de Fabre, qui amputait jusqu'à la racine les antennes de ses Bembex, lesquels revenaient néanmoins directement au gîte.

1. *Revue scientifique*, 24 mars 1900.

Ces théories ont sur la suivante l'avantage de laisser un rôle à jouer à l'emmagasinement des impressions successives et à leur fixation par une mémoire développée par l'exercice et la sélection. Dans le premier numéro des *Annales de la Psychologie zoologique* (oct. 1901), M. Hachet-Souplet admet que « le pigeon, lâché loin de son colombier, reçoit les effets d'une *certaine attraction* émanant du colombier même : c'est une impression très faible, *infinitésimale*, mais qui, n'étant contre-balancée par *rien*, entraîne l'animal »... « Le pigeon n'a nul besoin de *points de repère* dans l'espace, il n'a qu'à obéir à l'attraction du gîte, et cette attraction, infinitésimale, est, par la qualité, de même nature que celle produite par toute pâture proche ou lointaine et par l'existence en un lieu d'individus de sexe opposé... » Dans cette même publication (2e trimestre 1902) cet auteur fait de plus jouer un rôle « à des rayons lumineux *caractéristiques* pour le pigeon ». Ce n'est donc plus la vue, comme dans d'autres hypothèses, c'est une sorte de double vue. M. E. Duchâtel est plus précis, car dans la sienne, il s'agissait de la perception des rayons non lumineux, les rayons hertziens. On voit que dans cette voie, on aura épuisé, mais non tranché la question.

Pourquoi cette tendance à laisser la mémoire au second plan et à évoquer une action sensorielle directe, quelle qu'en soit la nature et quel qu'en soit l'excitant? Fabre semble irréductible sur ce point. « Pour revenir au colombier et au terrier, lorsqu'ils sont artificiellement dépaysés par l'homme et transportés à de grandes distances, en des régions non encore visitées par eux et dans des directions inconnues, le pigeon et le cerceris sont-ils guidés par le souvenir? Ont-ils pour boussole la mémoire quand, parvenus à une certaine hauteur, d'où ils relèvent en quelque sorte le point, ils s'élancent, de toute leur puissance d'essor, du côté de l'horizon où se trouvent leurs nids? Est-ce la mémoire qui leur trace la route dans les airs, à travers des régions qu'ils voient pour la première fois? Évidemment non : il ne peut y avoir souvenir de l'inconnu. L'hyménoptère et l'oiseau ignorent les lieux où ils se trouvent ; rien ne peut les avoir instruits de la direction générale suivant laquelle s'est effectué le déplacement, car c'est dans l'obscurité du panier clos ou d'une boîte que le voyage s'est accompli. Localité, orientation, tout leur est inconnu ; et cependant ils se retrouvent. Ils ont donc pour guide mieux que le souvenir simple : ils ont une faculté spéciale, une sorte de sentiment topographique, dont il nous est impossible de nous faire une idée, n'ayant en nous rien d'analogue. »

Nous verrons plus loin que nous avons en nous quelque chose de non seulement analogue, mais d'identique, et que le pigeon, comme

le cerceris, comme l'homme, ne fait que mettre en œuvre une faculté essentielle sans laquelle il n'existe ni motricité appropriée, ni surtout locomotricité, et dont la mémoire est merveilleuse.

Mais, passons maintenant aux théories qui s'appuient au contraire sur la mémoire et sur l'enregistrement d'impressions successives de sens connus. Dans une lettre publiée par *The Nature* du 20 février 1870, et que cite Viguier, Alf. Russell Wallace cherche à expliquer par la mémoire olfactive (il s'agit surtout ici de chiens) les faits curieux de retour au gîte... « La faculté que possèdent beaucoup d'animaux de revenir par une route qu'ils ont parcourue sans la voir (par exemple enfermés dans un panier placé à l'intérieur d'une voiture) a été généralement considérée comme une preuve avérée de véritable instinct. Mais il me semble que, dans les circonstances indiquées, l'animal, grâce à son désir de s'échapper, doit être fort attentif; et qu'il prendra note, au moyen du seul sens qui reste à sa disposition (sens fort délicat, nous l'avons vu) des diverses odeurs qui se rencontrent successivement sur le chemin et qui *laisseront dans son esprit une série d'images* aussi distinctes que celles que nous recevions par le sens de la vue. Le retour de ces odeurs *dans leur ordre régulièrement inverse*, chaque maison, fossé, champ ou village, ayant sa propre individualité bien marquée, rendra facile à l'animal de revenir exactement par la même route, quel que soit le nombre des détours ou des carrefours qui se trouvent sur le chemin. »

Cette idée du retour guidé par la mémoire de sensations reprises *dans leur ordre régulièrement inverse* est exactement celle que fixa M. le capitaine Reynaud, dans son mémoire sur l'*Orientation chez les animaux*[1] et qu'il appela la *loi du contre-pied*. Comme Wallace, il admet que l'animal revenait au gîte en suivant au retour l'itinéraire de l'aller, ce qui peut être vrai dans beaucoup de cas, mais n'est certainement pas la règle générale, laquelle veut que l'animal revienne au gîte en droite ligne, ne s'écartant que pour les obstacles à tourner ou pour s'aider de vents favorables, et quelles qu'aient été les sinuosités du parcours à l'aller.

La loi du contre-pied, ou si l'on préfère, la loi de Wallace-Reynaud, n'explique donc pas les faits, bien qu'elle s'approche beaucoup de la solution positive... J'ajouterai que M. le capitaine Reynaud, s'appuyant sur certaines de mes publications et sur des vues que j'eus l'occasion d'échanger oralement avec lui à ce sujet, adoptait l'idée de l'enregistrement d'opérations non pas olfactives, comme dans l'hypothèse de Wallace, mais fournies par ce que j'ai appelé le

1. *Revue des Deux Mondes*, 15 mars 1898.

sens des attitudes et telles que je les avais formulées dans une note à la Société de Biologie *sur le sens de l'orientation* (11 décembre 1897). Son étude, qui est excellente à beaucoup d'égards, n'a que le tort de faire la place trop grande à la notion du contre-pied rigoureusement suivi, que Viguier avait critiquée chez Wallace, et de ne pas mettre en évidence le fait suivant : à travers tous ses déplacements, l'animal garde l'orientation constante de son point de départ, comme l'avait, le premier, indiqué Ch. Bastian (1882). Je vais reprendre ce point, et l'étudier chez l'homme même. Interrogeons d'abord l'analyse subjective et voyons comment le problème se pose en nous; nous étudierons ensuite le mécanisme.

*
* *

J'ai développé ailleurs[1] ma conception du *sens des attitudes* et je puis me borner à en rappeler ici la définition : le sens des attitudes est le sens qui nous définit *le lieu de chaque partie de nous-même*. Je n'ai pas besoin de regarder mon petit doigt, mon coude ou mon talon pour savoir où ils sont par rapport au reste de mon corps, ni même de les remuer. Je les sens là où ils sont, occupant telle situation par rapport aux autres parties de moi-même, que je localise également. Chaque partie de moi-même est, à chaque instant, dans une attitude que me définit la localisation respective de chacun de ses points. Cette notion du sens des attitudes ne dissimule pas la prétention de supplanter les notions de *sens musculaire*, *de sens de la position des membres*, *de sens stéréognostique*, *de toucher actif*, *de sens de l'espace*, etc.; elle est le dénominateur commun de ces opérations souvent complexes, et si mal définies par les physiologistes qu'elles sont peu praticables aux cliniciens.

Le sens des attitudes n'est pas toujours et partout d'une égale vigilance. Quand une lecture m'a distrait, je ne sais plus où sont mes membres, comment je suis placé. L'exercice le développe extrêmement, et il est évident qu'entre le lourdaud qui ne sait pas se servir de ses mains, et un équilibriste, un jongleur professionnel, un prestidigitateur, il existe d'énormes différences dans l'appropriation motrice.

Mais cette extension de nos facultés de localisation et d'orientation des parties de nous-même à des corps qui nous sont étrangers est un fait connu dans l'observation de chaque jour. Le cocher assis sur

1. *L'Orientation*, collection *Scientia*, Carré et Naud; Le Sens des attitudes, *Nouvelle iconographie de la Salpêtrière*, mars-avril 1902, et *Société de biologie*, 12 mars 1902.

son siège sent exactement si son essieu, qu'il ne peut voir, va heurter une autre voiture ou de quelle distance il en restera écarté ; l'exemple le plus classique est celui du bâton que l'on tient en main et à l'extrémité duquel semble se transporter notre tactilité. Mais ici encore se montrent de grandes différences selon les individus, et il est évident, comme le remarque Descartes dans sa *Dioptrique*[1] qu'un aveugle sait plus de choses par l'intermédiaire de son bâton, que nous n'en pourrions apprendre par le même moyen.

Passons à d'autres exemples. Au lieu d'extérioriser une faculté d'orientation à un objet avec lequel je reste en communication directe, je puis l'extérioriser en l'appliquant à un objet qui s'éloigne de moi : c'est le cas de la pierre que je jette et que je *sens* voler vers le but ; et l'attitude des joueurs qui lancent des pierres ou qui tirent l'arc, indique bien cette persistance des rapports d'orientation entre l'objet qui s'éloigne et le tireur, qui reste en quelque sorte suspendu et tendu jusqu'au moment où le projectile finit sa course.

Non seulement le jongleur distribue merveilleusement ses attitudes et ses mouvements, c'est-à-dire ses variations d'attitudes, mais il semble qu'il suive en l'air, sans même les regarder, les objets qu'il abandonne pour les reprendre exactement à tel point prévu de leur chute. Beaucoup de Parisiens se rappellent le vieux Camus, qui opérait près du pont des Arts, et qui, sans s'aider de la vue, lançait en l'air, derrière son dos, une noix qu'il envoyait à une grande hauteur, et qu'il recevait sur une pointe fixée sur son front où elle s'ouvrait en deux moitiés. Il y avait là une merveilleuse appropriation d'attitudes, et d'ailleurs, c'est là qu'est toute la spécialisation physique du jongleur.

Or, je puis aussi extérioriser cette orientation et l'étendre non seulement à l'objet qui s'éloigne de moi, mais encore à celui dont je m'éloigne. Quand je me lève de ma chaise, je puis m'y replacer sans m'assurer par la vue ou le toucher de nos positions respectives, à elle et à moi. Quand j'entre dans une chambre, je puis y circuler sans perdre un moment la notion du lieu où se trouve la porte par laquelle je suis entré. Quand je visite un appartement inconnu, je puis le parcourir en tous sens, et retrouver la porte d'entrée soit par la loi du contre-pied, c'est-à-dire en refaisant le chemin parcouru, soit par le souvenir des déplacements et détours que j'effectuai par rapport à mon point de départ et au cours desquels j'ai eu la représentation constante des déplacements conjugués de mon point de départ par rapport à moi. Il y a des personnes qui ne se perdent

1. Cité par V. Henry dans sa revue sur le Sens musculaire, *Année psychol.*, 1899.

jamais en visitant un appartement, d'autres s'égarent presque aussitôt.

Un étranger arrivant à Paris par la gare de l'Est, je suppose, descend le boulevard de Strasbourg en gardant la sensation que son point de départ, la gare de l'Est, est constamment derrière lui. Arrivé aux boulevards, il continue de la sentir, mais à sa droite maintenant qu'il a tourné; et plus il avance, plus elle passe en arrière, tout en restant à sa droite. Arrivé à la rue Drouot, il sent qu'il dévie de la ligne droite et l'orientation de son point de départ varie en conséquence. A l'Opéra, il sait qu'il peut revenir à son point de départ en refaisant le chemin parcouru, mais il sait aussi que la route directe, l'hypoténuse du triangle rectangle dont il a parcouru deux côtés, doit avoir telle direction, et, s'il trouve la rue La Fayette, il n'hésitera pas à la prendre comme à peu près sûre dans son orientation. Ce n'est pas l'odorat, ni la vue qui le guide, ni le vent, ni une attraction infinitésimale, ni un sens magnétique : c'est uniquement la sensation de ses déplacements par rapport à son point de départ et l'observation continue des déplacements de son point de départ au fur et à mesure qu'il se déplaçait lui-même.

Mais ici encore, remarquons que tout le monde n'est pas à un égal degré doué de cette faculté d'orientation, et chacun de nous sait à quel point il se perdra dans une ville inconnue; les prudents suivent le contre-pied, et n'ont pas oublié, à l'aller, de se retourner souvent pour noter d'avance l'aspect que prendront les repères visuels au retour. Mais d'autres, sans guide, sans même lire les noms des rues, certains qu'ils reviendront par n'importe quel autre parcours, vont hardiment, retenus à leur point de départ par un fil d'Ariane, qu'ils sauront tendre au moment du retour, de façon à revenir par le plus court chemin.

Ce que nous faisons dans une ville étrangère, les sauvages le font dans leurs forêts, leurs steppes, leurs montagnes, leurs déserts. Le marin le fait sur la mer même. Et ici encore les inégalités réapparaissent avec les spécialisations. Un homme habitué au séjour des villes s'orientera mieux dans une ville étrangère que le campagnard, que trop de troubles objectifs viennent assaillir et inversement le citadin perdra sa route dans le bois. Mais ce que nous faisons dans une ville qui nous est inconnue est du même ordre que les tours de force dont parlent Wrangell, Bartle Frere et Bates, et que je rappelais plus haut.

L'homme civilisé a peu l'occasion de développer cette faculté : le citadin égaré prend une voiture ou demande à un agent sa route. De plus, l'homme, civilisé ou non, se dirige beaucoup par la vue, et

ses moyens de locomotion naturelle ne lui permettent pas une grande vitesse. Il nous est facile néanmoins de nous figurer que cette faculté de sentir, à distance, où est resté le point de départ pendant que l'animal s'est déplacé par rapport à lui, est d'autant plus développée qu'il s'agit d'espèces à locomotion rapide pour lesquelles l'espace est de moindre mesure. De plus, on comprend que les nécessités biologiques ont plus développé cette faculté chez certaines espèces que chez d'autres. Je n'insisterai pas sur ces points.

*
* *

La question se pose donc simplement de la façon suivante : *Comment un animal, après un déplacement, garde-t-il assez bien l'orientation de son point de départ pour s'en servir dans un retour aussi direct que possible?*

Tout animal a conscience de ses moindres attitudes et de ses déplacements, grâce à cette faculté très fondamentale, dont je parlais plus haut, et qui est comme le dénominateur commun de beaucoup de sens déjà connus en physiologie, bien que mal définis. Cette faculté, je l'ai appelée le *sens des attitudes*.

Ce sens des attitudes est à la base de toute la motricité appropriée et tout particulièrement de la locomotricité. En effet, nous n'exerçons notre motricité que pour maintenir ou faire varier une attitude, pour éviter ou pour réaliser un déplacement. J'ai montré ailleurs qu'il est également à la base de toute la sensibilité, y compris la sensorialité elle-même, car ce sens est celui qui fait, dans toutes nos opérations motrices ou sensitives, *intervenir la notion d'espace*. Mais je n'ai pas lieu d'insister sur ce point ici.

Comment opère ce sens des attitudes? Toute partie de notre corps nous est topographiquement définie par les opérations d'une tactilité profonde et superficielle, dont les images se figurent sur notre écorce cérébrale, grâce à des excitations que véhicule l'appareil des colonnes et des racines postérieures de la moelle. Toute la partie de ces images d'attitudes qui a directement rapport avec la motricité volontaire a précisément pour siège ce qu'on appelait autrefois les zones motrices de l'écorce, les circonvolutions centrales, de part et d'autre du sillon de Rolando. Ce sont, en réalité, des zones sensorielles, *siège des images des attitudes* que réalise la motricité, et *qui se trouvent naturellement être le point de départ de l'excitation motrice appropriée à la réalisation des attitudes.* C'est là que se fait la représentation consciente de nos attitudes et

de nos variations d'attitudes, c'est-à-dire de nos gestes et de nos mouvements. C'est là aussi que s'inscrivent les déplacements qu'exécute notre locomotricité volontaire.

Les deux tiers inférieurs d'une de ces circonvolutions, la pariétale ascendante, semblent renfermer aussi les centres des images d'attitudes qui ont particulièrement rapport avec la station ou le mouvement *en attitudes totales y compris celles d'équilibre*; et par attitudes d'équilibre il faut entendre *toutes les attitudes* qui n'ont pas de tendance à varier d'elles-mêmes dans le sens d'une chute. C'est en ces régions qu'aboutissent, comme je l'ai montré[1], les fibres *du nerf vestibulaire* de l'oreille, informant le cerveau des attitudes et variations d'attitudes du segment céphalique. Or, comme la tête est la partie généralement la plus éloignée de notre base de sustentation, comme les écarts de l'attitude d'équilibre s'y font d'abord sentir, et comme surtout la tête a, on peut le dire, capitalisé toute la motricité et la sensibilité, sa situation dans l'espace joue le premier rôle dans la régie de nos attitudes d'équilibre, dans la station et dans la locomotion.

Dans plusieurs ouvrages antérieurs[2], j'ai montré qu'avant l'appareil des canaux semi-circulaires des Vertébrés, cette fonction était remplie par d'autres appareils, comme les organes latéraux des Amphibiens et des Poissons — dont l'oreille n'est d'ailleurs qu'un exemplaire formidablement développé — comme les otocystes des Mollusques et des Crustacés, comme les organes centraux des Turbellariés, comme les organes marginaux des Méduses, comme les balanciers des Diptères, etc. Chez les Insectes autres que ces derniers, existe-t-il des organes spéciaux pour la connaissance directe de l'attitude totale, ou le sens des attitudes n'est-il desservi que dans sa forme segmentaire? Nous n'en savons rien. Ils s'orientent parfaitement et possèdent, à en juger par la remarquable appropriation de leurs mouvements, un sens des attitudes au moins égal au nôtre et souvent supérieur.

Sans entrer dans la discussion technique de ce problème, j'en présenterai les données d'une façon aussi brève que possible. Leur exposé explicite demanderait un volume, je me bornerai à leur formule simple et générale.

Dans tous les appareils que j'énumérais plus haut, la formule physiologique est la même et rappelle beaucoup le procédé du *loch*, par lequel le marin et l'aéronaute connaissent leurs déplacements

1. Le nerf labyrinthique, *Nouvelle iconographie de la Salpêtrière*, mars 1894.
2. *L'Oreille*, vol. II, Masson, et *L'Orientation*, Carré et Naud.

dans leur milieu fluide. L'organe renferme toujours certaines parties inertes, suspendues et relativement libres, qui, à chaque déplacement, à chaque attitude du segment qui porte l'organe, répondent par des attitudes, des déplacements conjugués. Qu'il s'agisse de la massue formée par l'aile condensée du Diptère, de la massue otolithique formée par la condensation d'un tentacule chez la Méduse, de la masse otolithique pédiculée ou suspendue, ou libre dans les nombreuses formations otolithiques et otocystiques des Invertébrés et des Vertébrés, ou qu'il s'agisse du liquide lui-même, gardant dans la distribution labyrinthique de son récipient certaine latitude d'exercer, en se divisant, sa liberté d'inertie, — dans tous ces cas, il y a *conflit entre l'appareil inerte suspendu et le mouvement de la paroi de l'organe*, et ce conflit, ce frottement, ce retard, est apprécié par la papille nerveuse dans sa direction, sa force et sa forme. Je ne ferai pas ici l'examen détaillé des admirables applications morphologiques de ce dispositif si simple : je l'ai étudié très spécialement dans le second volume de mon livre sur l'*Oreille*.

Les expériences de M. Delage sur les Mollusques, d'autres sur les divers genres d'animaux porteurs d'otocystes, et aussi celles de Verwoorn sur l'organe central du Cténophore, confirmant mon hypothèse antérieure (thèse de Paris, 1890) sur le fonctionnement de cet appareil, les expériences classiques de de Cyon et de ses imitateurs aujourd'hui nombreux sur les canaux semi-circulaires des Vertébrés supérieurs, enfin la clinique otologique journalière nous montrent le rôle de ces organes. Mais les auteurs ne s'accordent pas sur le mode fonctionnel et de Cyon, en particulier, en combattant la théorie de Breuer, a nié, contre toute évidence, que l'inertie de l'endolymphe pût garder quelque liberté dans les canaux semi-circulaires. Il y avait peu à changer à la formule de Breuer pour s'expliquer le fonctionnement et le rôle des canaux semi-circulaires, tandis qu'il est impossible d'accepter un seul point de la théorie de de Cyon, comme je l'ai montré ailleurs[1]. Je rappellerai seulement, parce qu'elle a été introduite dans la littérature de la question qui nous occupe, la définition de M. de Cyon. Il admet que les canaux semi-circulaires desservent un *sens de l'espace, dont les impressions sont toujours de la même nature et de la même intensité*, — ce qui est contraire à tout ce que nous savons des sens, dont les opérations varient sans cesse et dont les impressions n'ont jamais une intensité constante. — Ce singulier sens nous fournit des notions invariables sur les propriétés invariables de l'espace infini de l'univers. C'est un

1. L'espace idéal et la théorie de M. de Cyon, *Société de Biologie*, 8 février 1900.

appareil sensoriel qui fonctionne sans excitation, qui agit sans variation, rigide et fixe dans ses immuables représentations. C'est comme un cristal vivant égaré dans notre morphologie organique.

Parce que les canaux semi-circulaires ont quelquefois l'air d'être inscriptibles dans des plans, tandis que le plus souvent ils subissent des incurvations marquées qui le leur défendent; parce qu'ils semblent perpendiculaires entre eux, ce qui ne se présente qu'exceptionnellement, on a trouvé dans leur dispositif général une apparente rectitude géométrique qui a lancé les physiologistes dans une métaphysiologie invraisemblable. Le plus souvent, les canaux de même nom ne sont pas symétriques de droite à gauche, les deux sagittaux ne sont pas parallèles, les deux horizontaux ne sont pas dans un même plan, pas plus que les transversaux; et c'est sur cette distribution si peu géométrique que sont « basées nos notions des trois étendues de l'espace et des trois dimensions des corps qui s'y meuvent ». « Elles servent aux animaux, dit encore M. de Cyon, à orienter leurs mouvements dans les trois directions de l'espace et à localiser les objets dans le monde extérieur. L'homme les utilise en outre pour la formation de la notion d'espace à trois étendues. L'ensemble des sensations de nos autres organes des sens, autant qu'elles se rapportent à la disposition dans l'espace des objets qui nous environnent et à la position de notre propre corps dans l'espace, sont projetées sur un système idéal de trois coordonnées rectangulaires, fournies directement par les sensations du labyrinthe. »

Et M. de Cyon fait intervenir les souris dansantes du Japon, qui n'ont qu'un canal et ne sautent que selon un plan, la lamproie qui n'a que deux canaux, et ne se meut que dans deux plans, etc. Nous devrons donc admettre, selon sa théorie, que la souris japonaise ne connaît qu'une dimension aux objets du monde extérieur et que l'ensemble des sensations de ses autres organes des sens est projeté sur un espace idéal qui n'a qu'une seule coordonnée, si je puis m'exprimer ainsi.

Il est si simple d'admettre que les canaux semi-circulaires ont des directions et des formes qui favorisent *l'enregistrement sensoriel des principaux mouvements de la tête* et que la variété si grande de leurs formes, variété peu conforme à l'évocation que fait M. de Cyon de la géométrie d'Euclide, correspond non pas à des plans géométriques invariables, mais à la variété des modes de progression, de locomotion, des animaux, et, comme l'a montré Landenbach[1] « au degré

1. Landenbach, De la relation entre le développement des canaux semi-circulaires et la coordination des mouvements chez les oiseaux, *Journal de psychologie et de pathologie générale*, 15 septembre 1899.

d'habileté qu'ils ont à exercer dans la coordination des mouvements nécessités par la lutte pour l'existence ». Ils appartiennent à l'exercice du sens des attitudes et leur action se fait sentir sur toute la motricité appropriée, particulièrement la locomotion et l'équilibration. D'ailleurs, leur trouble, le vertige, est précisément la perturbation des sensations qui régissent le maintien ou la variation des attitudes.

La mémoire de ce sens, dont le fonctionnement est si continu, dont les opérations sont si délicates et si constamment exploitées, doit être extraordinairement développée, puisqu'elle est constamment en exercice et que presque tous les actes de la vie de relation en dépendent.

L'enregistrement de la série des déplacements successifs par rapport au point de départ implique l'orientation constante du point de départ à chaque instant du parcours par une sorte de triangulation, et cette mémoire n'est pas plus extraordinaire que la mémoire que nous gardons de la direction de la pesanteur à travers les continuelles pertes de l'équilibre que commande l'exercice même de la locomotion. Sans doute l'action de la pesanteur sur tous les segments de notre corps entretient cette constante observation mais, dans le vertige, bien que la pesanteur ne cesse d'agir, nous perdons la notion de la verticale et de l'attitude d'équilibre; il y donc là un trouble sensoriel dans la représentation d'attitude et indépendant de la sensation de pesanteur.

Le labyrinthe perçoit non seulement l'angulation, l'orientation, mais aussi la vitesse même du déplacement. Évidemment la sensation continue s'émousse et s'efface là comme dans tous les appareils; mais il n'y a pas de mouvement absolument uniforme, surtout dans la locomotion; et le labyrinthe, chez l'animal en déplacement, perçoit en réalité une succession d'accélérations et de retards, aptitude qui lui est reconnue par presque tous les auteurs; il n'y a donc à aucun moment cette suppression du conflit entre la paroi et l'endolymphe, dont l'hypothèse avait porté certains auteurs à refuser au labyrinthe la faculté de percevoir le mouvement continu [1]. Arrivé au terme de ses pérégrinations, l'animal sait d'où il vient aussi nettement que si une étoile lui indiquait sa route, et il vole vers son gîte aussi résolument que s'il le voyait. Et il garde cette mémoire après des mois, des saisons, puisque dans tous ses déplacements il ne perd jamais l'orientation de cette Mecque vers laquelle il doit retourner quand le temps sera venu.

1. P. Bonnier, La sensation continue de vitesse, *Soc. de Biologie*, 12 juillet 1902.

Bien plus, chez les animaux migrateurs, cette mémoire des parcours propres à telle espèce est devenue un caractère spécifique, appartenant à tous les individus de la même espèce, de la même tribu et distribué originairement à chaque individu. L'enfant passe où le père a passé, sans avoir lui-même jamais fait le pèlerinage de sa race : il vole là où l'instinct spécifique le pousse ; il suit la tradition que les habitudes ancestrales ont imprimée en lui, et qui se révèle en dehors de toute éducation, de tout entraînement. Quand le papillon sort de la chrysalide, il y a eu des cataclysmes morphologiques entre lui et le papillon qui a pondu jadis l'œuf d'où sortit la chenille à laquelle il ne ressemble par aucun point. Et cependant l'instinct de rechercher, quand l'heure sonne, la femelle de sa race, parfois si différente de lui, cet instinct qui la lui fait reconnaître entre mille autres papillonnes qui lui restent indifférentes, cet instinct qui va recommander tant d'actes définis et précis, s'éveille en lui par le même automatisme morphodynamique qui a fait apparaître telle petite tache bleue ou jaune en tel point de son aile. C'est l'espèce qui parle et l'individu obéit; ou plutôt *c'est l'individu qui agit comme il est fait.* C'est le déterminisme biologique sous sa forme la plus concrète, avec sa fatalité qui tient en elle-même les conditions de sa réalisation immédiate. Wagner, dans une de ses plus belles inspirations intellectuelles et artistiques, fait dire à Sachs :

Lenzes Gebot,
die süsse Noth,
die legten's ihm in die Brust :
nun sang er, wie er musst :
und wie er muss't so konnt' er's ;
das merkt' ich ganz besonders.

L'acte est l'expression de l'individualité organique, et ce n'est pas seulement le style qui est l'homme, il est tout entier dans la moindre des manifestations de sa vie. A plus forte raison est-ce vrai pour les caractères communs à toute une espèce ; ceux-là définissent la personnalité spécifique.

Quand un instinct, comme l'instinct migrateur, est fixé par l'hérédité, il apparaît en dehors de toute imitation, de toute expérience. C'est la forme ontogénique par laquelle se révèle l'habitude ancestrale, c'est un caractère acquis devenu héréditaire, un pli physiologique analogue à une adaption morphologique, c'est l'expression physiologique d'une certaine morphologie, devenue spécifique, du système nerveux. On ne peut expliquer autrement le fait des animaux migrateurs nés en cage, et qui, si on les lâche au moment de la migration annuelle, se lancent dans la direction qu'ont prise les animaux

libres de la même espèce. Viguier insiste avec raison sur ces faits qui résultent, dit-il, bien évidemment, d'une association toute formée dans le mécanisme nerveux dont l'animal hérite à sa naissance.

Ceci pourtant n'est pas tout à fait juste, et cet instinct n'est pas de ceux qui apparaissent à la naissance, car il n'a aucune raison d'être chez l'individu encore incapable de s'y livrer. Il pousse au jeune renne absolument comme ses cornes, à l'heure fixée par l'habitude séculaire et les sollicitations du milieu extérieur; c'est un simple déploiement morphologique et physiologique aussi normal que le déplissement d'une corolle ou d'une aile. La petite caille n'a aucun de ces besoins de migration ; mais plus tard, devenue grande, elle est prise, à tel moment de son développement et de l'année, de souvenirs tropicaux qu'elle ne se connaissait pas et que ses ancêtres ont accumulés pendant des milliers de générations pour l'en faire héritière à sa majorité.

Il en est de même, pour nous autres hommes, de nos caractères moraux et psychiques, de nos aptitudes, de nos goûts et de nos vocations, car notre petite existence personnelle n'est que la dernière incarnation d'une vie dont le début remonte à l'apparition de la vie sur la terre; c'est le dernier chaînon d'une phylogénie sans aucune solution de continuité et la vie qui anime chacun de nous est infiniment ancienne. Et c'est pourquoi cette imprégnation des habitudes ancestrales, modificatrices et héréditaires, le *déjà vu*, le *déjà été* de notre phylogénie, renaissant dans notre ontogénie, fait apparaître dans l'individu le souvenir des choses qu'il n'a pas connues personnellement, le rend solidaire des faits acquis par l'espèce, relie son *moi* au *nous* de l'espèce. Cette continuité dans le passé, et la conscience qui s'en maintient en nous, sont l'origine de notre croyance illogique à une survie individuelle, à notre immortalité à venir, à un *au-delà* personnel dont nous avons fait le dogme de l'immortalité de l'âme, oubliant que la continuité ultérieure de nous-même ne se retrouve que chez notre enfant et dans aucune autre partie de nous. Cette croyance à l'immortalité de l'âme, si plaisante et si naïve, n'est au fond que la notion de la grande loi classique de l'hérédité des caractères acquis, la conscience que nous avons d'être l'aboutissant d'existences antérieures, conscience qui dépasse les bornes de notre domaine individuel et nous invite, par une illusion agréable et facile, à une survie individuelle sous une forme que nous savons ne pouvoir être concrète et matérielle. C'est un cas de mirage psychologique des plus intéressants, bien fait pour nous consoler de comprendre si peu la vie, et qui ne manque pas d'un certain lyrisme, un peu vieilli aujourd'hui.

Pierre Bonnier.

UNE IDOLE PÉDAGOGIQUE

L'ÉDUCATIONISME

J'appelle éducationisme la théorie de ceux qui croient à la vertu infaillible et au pouvoir illimité de l'éducation.

Pour préciser ici les idées, il importe de distinguer deux espèces d'influences éducatrices qui peuvent agir sur l'individu. L'une consiste dans cette pression continue, involontaire, inconsciente et comme mécanique que le milieu social exerce sur chaque homme. Cette pression est faite de l'influence des mœurs ambiantes, des usages, des préjugés, des exemples, des ouï-dire, etc. Cet ensemble d'influences constitue pour la conscience individuelle une sorte d'atmosphère morale qui l'imprègne à son insu, une sorte de suggestion latente, inconsciente, qui s'exerce en dehors de tout parti pris et de toute théorie, de la part de ceux qui l'exercent comme de ceux qui la subissent.

A côté de cette pression fatale et inconsciente exercée par la conscience sociale sur la conscience individuelle, il peut en exister une autre très différente et qui présente même des caractères opposés.

Ici l'éducation est une action voulue, délibérée, systématique, exercée par une fraction d'un groupe social sur les autres parties du groupe.

L'éducation est ici une discipline consciente, un dressage intellectuel et moral subordonné à certaines fins collectives bien définies qu'il s'agit de réaliser, à un certain idéal social et moral qu'il s'agit de faire triompher.

L'éducation ainsi entendue implique un plan arrêté, un système d'enseignement; elle est une entreprise de moralisation collective. Elle a quelque chose d'impératif, d'autoritaire, de presque officiel. Elle implique qu'il y a d'un côté des dirigés, des hommes qui ont besoin d'être dressés et éduqués; — de l'autre des dirigeants, des maîtres qui s'arrogent le rôle de guides et de pasteurs du troupeau humain.

C'est de l'éducation entendue dans ce dernier sens que l'éducationisme affirme la nécessité, l'efficacité et la légitimité. On voit quel est

le rapport qui existe entre ces deux espèces d'action éducatrice.

Les influences de la première espèce composent un empirisme moral irraisonné, instinctif, routinier, aveugle et volontiers tyrannique. A cet empirisme moral les partisans de l'éducationisme prétendent substituer une discipline intellectuelle et morale systématique fondée sur la raison et la science. Cette discipline rationnelle est sans doute fort différente de l'empirisme moral qu'elle prétend remplacer. On peut même soutenir qu'elle lui est fort supérieure, puisqu'elle l'emporte sur lui dans la mesure où la réflexion et la science l'emportent sur l'instinct et sur la routine. Il n'en est pas moins vrai que cette discipline, pour rationnelle et scientifique qu'elle se donne, implique, elle aussi, une mainmise de la société sur l'individu. Elle subordonne le développement de l'individu à une fin collective posée comme légitime et même comme impérative.

L'éducationisme affirme implicitement le droit de la société à façonner l'individu. Il affirme à la fois l'efficacité et l'utilité de ce dressage. Par là même, la théorie éducationiste ne tend à rien moins qu'à favoriser et à étendre jusqu'aux dernières limites les pouvoirs de la société sur l'individu.

C'est ainsi que la théorie éducationiste soulève, sous un aspect particulier, le problème fondamental de l'antinomie de l'individu et de la collectivité.

Avant d'examiner les prétentions de l'éducationisme, il importe de mettre brièvement en lumière les caractères et les tendances essentielles de cette théorie.

Tout d'abord il est aisé de remarquer que l'éducationisme est étroitement lié aux doctrines intellectualistes ou rationalistes qui affirment le primat de l'intelligence et de la raison dans la conscience humaine. D'après ces doctrines, le fond dernier de l'homme n'est pas un vouloir-vivre obscur et trouble qui nous réserve à chaque pas des surprises déconcertantes pour notre logique et compromettantes pour notre moralité. Le fond de l'homme est la raison une et universelle, capable d'atteindre et d'exprimer par le moyen du concept ou de la notion une vérité elle-même une et universelle, valable pour tous les esprits et communicable à tous les esprits. Le postulat inévitable de l'éducationisme est la foi dans la raison, la logique et la science.

L'éducationisme est par lui-même essentiellement dogmatique. Il affirme implicitement l'existence d'une vérité intellectuelle et morale, théorique et pratique. Il se croit en possession de cette vérité. Il s'arroge le droit de l'inculquer aux esprits ignorants ou égarés et aux volontés rebelles.

Cette tendance rationaliste et dogmatique entraîne comme conséquence directe un optimisme social et moral qui dérive tout naturellement de la croyance au triomphe final de la Raison. Si la société renferme actuellement une dose incontestable de mal, d'injustice et de misère, ce mal ne peut être qu'accidentel et passager. Il tient uniquement à l'ignorance et à l'erreur. Assurez le triomphe de la raison; éduquez les intelligences et les volontés : l'injustice, la misère et la révolte disparaîtront. La raison ne peut avoir tort. Au fond la société est bonne, comme la nature.

L'éducation est la panacée sociale universelle et infaillible. Il n'y a qu'à rendre la vérité sociale et morale accessible et intelligible à tous pour amener l'avènement de la meilleure des sociétés.

Cette conception est, de plus, essentiellement unitaire, conformiste, autoritaire et étatiste. Celui qui est en possession de la vérité ne peut pas ne pas vouloir l'universaliser dans les esprits et dans les cœurs. Le but à atteindre est l'unité intellectuelle et morale de la race humaine ou tout au moins des grands groupes humains sur lesquels l'éducation peut agir dès maintenant. L'éducation ainsi entendue tend à revêtir un caractère autoritaire, obligatoire, étatiste. On arrive à la conception platonicienne de l'État maison de correction et d'éducation, conception qui rentre elle-même dans cette autre conception plus générale qui domine tout le droit antique : l'État maître de l'Individu, l'Individu chose de l'État. — Dans cette conception l'État lui-même devient une pédantocratie rationaliste et dogmatique.

Ajoutons que l'éducationisme, qui fut chez un Platon et qui reste encore aujourd'hui dans son fond dernier une conception aristocratique, n'en est pas moins susceptible de se concilier dans une certaine mesure avec les aspirations du moderne esprit démocratique. Comment cela? C'est que la théorie éducationiste favorise un préjugé faussement et inintelligemment démocratique, faussement et inintelligemment égalitaire. C'est ce préjugé fort répandu qui consiste à croire que l'éducation seule au sens de transmission d'un certain nombre de connaissances établit des différences entre les hommes. — Cette croyance en effet flatte l'amour-propre de M. Tout-le-Monde. Le premier venu se dit que s'il avait eu à sa disposition la même éducation, il eût été capable d'égaler tel ou tel dont il est contraint d'admirer les œuvres ou de reconnaître le talent. Nous avons entendu plus d'une fois des hommes du peuple dire d'un homme dont ils venaient d'admirer le talent dans quelque réunion publique ou dans quelque conférence : « Faut-il qu'il ait étudié! » — Expression naïve du préjugé égalitaire appliqué à l'esprit. Cela

revient à dire qu'il n'y a pas de supériorité naturelle; que l'instruction intégrale universalisée égaliserait les intelligences et que le premier venu, bourré des notions requises, serait forcément un savant profond et inventif, un brillant orateur ou un penseur distingué.

Ce n'est pas là seulement un préjugé populaire. Un assez grand nombre de théoriciens sociaux comptent sur l'éducation pour faire disparaître toutes les inégalités. Ils semblent croire que l'éducation sociale universalisée pourra, en instituant l'égalité sociale, réparer les inégalités naturelles. On le voit : l'éducationisme, non seulement pour la conscience populaire, mais aussi chez beaucoup de ses théoriciens, procède d'une pensée égalitaire et conduit à une fin égalitaire : le nivellement au moins virtuel des intelligences.

Rationaliste et dogmatique, optimiste, conformiste, unitaire et égalitaire, telle nous semble être, dans ses caractères essentiels, la théorie éducationiste.

Disons tout de suite qu'à nos yeux cette théorie exagère beaucoup l'influence de l'éducation sur le développement et sur la valeur même de l'individu.

Examinons d'abord l'hypothèse première sur laquelle repose l'éducationisme. Cette hypothèse consiste à admettre que la raison est le fond de l'être humain, qu'elle est identique chez tous, au moins en essence, qu'elle est chez tous éducable et perfectible. — Dès lors, il ne s'agit que de la développer et de l'instruire pour former des hommes intelligents et moraux.

L'hypothèse que l'Intellect ou la Raison constitue le fond de l'être humain est une hypothèse psychologique des plus contestables. Cette hypothèse semble même céder le pas de plus en plus à la conception inverse d'après laquelle le fond primitif de l'être humain serait la sensibilité, et même la sensibilité physique. C'est dans la sensibilité, si l'on veut bien remonter assez loin, que l'on trouvera le point de départ de tout le développement intellectuel et moral de l'individu. La sensibilité individuelle, dans ses contacts avec le monde matériel et avec le monde social, — voilà le *punctum saliens* de l'être vivant, sentant et pensant; voilà le centre d'où tout le reste rayonne. Or, il n'est pas douteux que la sensibilité — soit la sensibilité physique, soit la sensibilité morale — présente des degrés et des nuances infinies en quantité et en qualité, en force, en finesse, en délicatesse, en subtilité.

Les uns n'ont qu'une sensibilité passive, obtuse, atone et somnolente; les autres ont une sensibilité vibrante et frémissante. De là des différences innées entre les êtres humains; différences qui se

répercutent de la sensibilité sur l'intelligence. Car l'intelligence n'est que de la sensibité cristallisée.

C'est en vain qu'une éducation, quelle qu'elle soit, s'attaquerait à ce fond inné pour le dissoudre et lui substituer une façon différente de sentir. Il y a dans la physiologie de chaque homme quelque chose d'irréductible aux efforts de l'éducation. Une seule force est capable de modifier — et encore dans une mesure très restreinte — notre sensibilité native. C'est l'expérience de la vie, parce que la vie parle directement à la sensibilité.

La théorie intellectualiste de l'éducation par l'instruction est enfantine. M. Ribot donne la raison de l'impuissance d'une telle méthode. Parlant des caractères *contradictoires coexistants* et en particulier de ceux qui manifestent l'opposition si fréquente entre le penser et le sentir, entre la théorie et la pratique, entre les principes et les tendances, M. Ribot ajoute : « Cette dualité contradictoire est si commune qu'on n'oserait pas y insister si elle ne mettait en plein jour l'inanité de ce préjugé si répandu : qu'il suffit d'inculquer des principes, des règles, des idées, pour qu'ils agissent. Sans doute l'autorité, l'éducation, la loi n'ont pas d'autre moyen d'influence sur les hommes; mais ce moyen n'est pas efficace par lui-même ; il peut échouer ou réussir. C'est une expérience qu'on essaie et qui se réduit à ceci : Le caractère intellectuel (s'il y a des caractères proprement intellectuels, comme l'admettent certains auteurs) et le caractère affectif marchent-ils de pair [1]? » La solution de cette question réside, en dernier lieu, dans l'individualité elle-même et non au dehors. L'individualité s'orientera finalement du côté où la portent ses tendances originelles. Tant mieux pour l'éducation intellectuelle si ses préceptes se sont trouvés être en harmonie avec le vouloir-vivre foncier de l'individu. Dans ce cas elle pourra agir dans une certaine mesure pour accentuer et affermir les tendances du vouloir-vivre individuel. Dans le cas contraire, elle n'aura qu'une influence insignifiante [2], et d'autant plus qu'on aura affaire à des caractères plus fortement individualisés par leur physiologie et leur hérédité.

On peut voir dans une enquête publiée par la *Revue blanche* que les réponses d'un assez grand nombre de littérateurs et d'artistes attestent la minime influence de l'éducation reçue sur le développement de leur personnalité intellectuelle et morale.

1. Ribot, *Psychologie des sentiments*, p. 407.
2. H. Spencer exprime cette vérité dans un ouvrage récent intitulé *Facts and Comments*. « Le développement de l'intelligence, dit-il, est sans effet sur nos actions morales; il ne suffit pas d'apprendre à quelqu'un des choses vraies et justes pour le faire agir d'une façon vraie et juste. » Cité par la *Revue philosophique* d'octobre 1902, p. 419.

C'est que la vie vient tout modifier. Le facteur personnel d'une part, la vie de l'autre, voilà les deux éléments qui comptent pour une nature un peu prime-sautière. La notion inculquée ne garde son empire que sur les natures amorphes, passives, qui se laissent mener par les idées toutes faites et par la mémoire.

Si l'argument ne risquait de paraître un peu superficiel, nous pourrions faire remarquer qu'un regard jeté sur le personnel de nos hommes politiques nous montre un assez grand nombre d'entre eux précisément dans le camp d'où leur éducation scolaire semblait devoir les écarter.

Aujourd'hui la foi dans l'éducation intellectuelle est poussée à l'extrême. Il y a quelque chose de comique à voir l'outrecuidance de certains jeunes bourgeois qui, frais émoulus des écoles, frottés de savoir livresque, n'ayant d'ailleurs pas eu le temps de joindre la science du monde à la science des livres, vont au peuple pour l'instruire, et se proposent comme guides intellectuels et moraux, à des hommes qui ont sur eux l'énorme supériorité morale d'avoir pris contact avec la vie, avec la misère et avec la douleur.

Sur le peu d'efficacité de la notion inculquée, Schopenhauer n'a rien laissé à dire. Il suffit de relire l'admirable chapitre sur les *Rapports de l'Intuitif et de l'Abstrait*[1] dans lequel il développe ce thème. On sait avec quel humour il explique pourquoi les hommes les mieux armés de préceptes et de notions toutes faites, sont en général les plus maladroits, et font dans la vie la plus piteuse figure. Plus d'un romancier a tiré parti de cette observation, pour montrer les balourdises où tombent les hommes qui se guident dans la vie d'après des idées uniquement spéculatives et qui les suivent avec une assurance comique jusqu'au jour où quelque accident, quelque brutale leçon de l'expérience vient leur faire toucher du doigt la vanité de la notion inculquée.

Les éducationistes répondront sans doute que ce sont là des accidents qui sont imputables à l'imbécillité ou à l'aveuglement de l'individu ou encore à la fausseté de l'éducation qu'on lui a inculquée, mais qui ne prouvent rien contre le principe général qui admet la vertu bienfaisante et moralisatrice de l'éducation. Le partisan de l'éducationisme, part en effet de l'hypothèse d'un système d'éducation fondé sur la Raison et qui, en possession de la vérité scientifique, ne peut manquer de produire le bonheur individuel et social. C'est ce concept de *vérité* mis à la base de l'éducationisme qu'il convient d'examiner maintenant.

1. Schopenhauer, *Le monde comme volonté*, t. II.

La remarque importante dont il faut partir ici, c'est que sur le terrain social et moral, la vérité est fondée non sur un rapport de nécessité logique, mais sur un rapport de convenance et d'utilité vitale. « L'homme, dit M. Remy de Gourmont, associe les idées non pas selon la logique, selon l'exactitude vérifiable, mais selon son plaisir ou son intérêt. » Les associations d'idées qui l'emportent dans la conscience sociale d'un groupe, sont celles qui sont en harmonie avec l'utilité actuelle de ce groupe. Beaucoup d'associations d'idées, quoique fausses ou même absurdes en elles-mêmes, acquièrent ainsi dans un groupe un empire incontesté. « Certaines associations d'idées, dit encore M. de Gourmont, quoique très récentes, ont pris rapidement une autorité singulière; ainsi celle d'instruction et d'intelligence, d'instruction et de moralité. Or, c'est tout au plus si l'instruction peut témoigner pour une des formes particulières de la mémoire ou pour une connaissance littérale des lieux communs du Décalogue... Ces deux associations d'idées n'en sont pas moins devenues de véritables lieux communs, de ces vérités qu'il est aussi inutile d'exposer que de combattre. Elles se rejoignent à toutes celles qui peuplent les livres et les lobes dégénérés des hommes; aux vieilles et vénérables vérités telles que : vertu-récompense, vice-châtiment, Dieu-bonté, crime-remords, devoir-bonheur, autorité-respect, malheur-punition, avenir-progrès, et des milliers d'autres dont quelques-unes, quoique absurdes, sont utiles à l'humanité[1]. » Disons plutôt : utiles à tel ou tel groupe à tel ou tel moment de son évolution.

Il importe surtout de ne pas confondre l'utilité du groupe et l'utilité de l'individu. Ces deux utilités sont si loin de s'identifier qu'elles sont la plupart du temps opposées. Examinez la plupart des préjugés, celui de l'honneur, par exemple. Vous verrez que ces préjugés, utiles au groupe, sont pour l'individu une tyrannie de tous les instants. Schopenhauer a mis cela en lumière d'une façon admirable dans ses *Aphorismes sur la sagesse dans la vie*. On sait que ce philosophe distingue ce que l'individu *est* en lui-même et ce que l'individu *représente* dans l'opinion des autres, c'est-à-dire l'opinion qu'il plait aux autres de se faire de lui. Or, la principale cause du malheur de l'individu est la sottise qui le pousse à placer son bonheur non dans ce qu'il *est*, mais dans ce qu'il *représente*, c'est-à-dire en définitive dans le cerveau d'autrui. Ce préjugé qui est, pour l'individu imbécile, la cause d'un tremblement perpétuel est au contraire entre les mains du groupe et de ses dirigeants, un moyen assuré de domi-

1. Rémy de Gourmont, *La culture des idées*, p. 109.

nation. Cela est vrai surtout dans les classes de la société où l'esprit de société, l'esprit de conformisme et l'esprit de groupe sont le plus forts. Là, l'individu est à chaque instant l'esclave de son groupe, de sa caste, de sa classe. Cela resterait vraisemblablement vrai dans une organisation sociale entièrement étatiste et fonctionnariste, puisque nous voyons le souci de la considération et du *cant* dominer de préférence aujourd'hui dans les cercles du monde fonctionnaire.

Ce sont de tels préjugés utiles au groupe, que l'éducationisme social et moral veut nous faire passer subrepticement sous le couvert des Impératifs moraux kantiens ou autres. Mais il est aisé de voir que telle association d'idées qui sera une vérité au point de vue du groupe par la raison qu'elle lui sera utile, sera au contraire un mensonge au point de vue de l'individu par la raison inverse qu'elle est pour lui une cause de crainte, de tremblement devant autrui, une entrave morale de tous les instants.

Il y a dans tout système d'éducation un principe de suggestion bovaryque[1], c'est-à-dire illusionniste, au moyen de laquelle l'éducateur superpose à la personnalité innée de l'individu, une personnalité factice plus ou moins en harmonie avec le vœu vital du groupe. C'est cette personnalité factice, ce moi apparent et social qui opprime et écrase le moi réel.

En définitive les vérités sociales et morales ne sont que des mensonges utiles au groupe, mais en revanche plus ou moins oppressifs pour l'individu. Une longue habitude héréditaire a consacré ces mensonges. Aujourd'hui l'individu ne peut plus ou n'ose plus les révoquer en doute; en tout cas il ne peut sans danger s'insurger contre elles. La vérité, c'est le mensonge convenu et devenu obligatoire au nom de l'intérêt vital du groupe. « Ce que nous appelons vérité, dit Nietzsche, est une erreur fixée et reconnue spécifiquement utile; être véridique, c'est mentir avec le troupeau (*herdenweise lügen*). »

Ces objections, dira-t-on peut-être, valent contre un empirisme moral traditionnel et routinier. Elles ne valent pas contre un éducationisme rationaliste qui se propose de déterminer scientifiquement l'exacte vérité sociale et morale.

La question est de savoir s'il dépend de la Raison et de la Science de réaliser ici l'accord entre le vœu vital du groupe et le vœu vital de l'individu. — Établir au nom de la Raison et de la Science un conformisme moral et social entre ses membres, tel est le vœu du groupe. Mais à ce vœu la spontanéité des sensibilités individuelles

1. Voir le très curieux livre de M. Jules de Gaultier, *Le Bovarysme*, édit. du *Mercure de France*.

oppose une résistance invincible. Il n'est au pouvoir d'aucun dogmatisme moral ou social issu de la raison et de la science d'emprisonner, de fixer dans une formule sociale et morale définitive ce qu'il y a de fluide, de vivant et de mouvant dans une individualité. La raison psychologique en a été déjà dite plus haut. C'est que, sur le terrain moral, les dogmes rationalistes ne sont qu'une expression abstraite et secondaire de tendances vitales profondes qui évoluent selon un rythme imprévisible. La foi dans la Raison et dans la Science n'est elle-même au fond qu'un état de sensibilité, le vœu d'un tempérament individuel. Chez les esprits supérieurs, les savants, les penseurs désintéressés, cette foi à la science se tourne en une sorte d'ascétisme, de stoïcisme intellectuel [1] qui a sa noblesse, mais qui n'est pas susceptible d'être universalisé parce qu'il répond à une forme très spéciale et relativement rare de sensibilité et par suite d'intellectualité. — Chez d'autres, cette foi dans la Raison et dans la Science se tourne en un pédantisme assez grossier, sinon en une manie enseignante, prédicante et moralisante tout à fait insupportable. Il ne faut donc pas oublier le caractère individuel, intime, insaisissable et incommunicable de la vérité esthétique et morale. Sur ce terrain esthétique et moral, cela seul est vrai pour l'individu, qui est à l'unisson de sa propre physiologie. Le reste est faux, non avenu, adventice, artificiel. Cela est d'autant plus vrai qu'on a affaire à des individualités supérieures. Pour elles, la possibilité de se distinguer et de se différencier est la loi vitale par excellence.

Le pouvoir de l'éducation sur l'individu a donc des limites. Les influences éducatrices, quelles qu'elles soient, n'atteignent pas le fond intime de l'être. L'éducation peut communiquer à l'individu des notions abstraites et des préceptes abstraits, comme on montre à l'élève des figures immobiles sur un tableau noir. Mais la combinaison originale de ces notions, leur entrelacement selon des modes nouveaux ressortit à la spontanéité de l'intelligence individuelle. — L'éducation peut nous apprendre à raisonner correctement et à tirer des conséquences de prémisses données. Mais là s'arrête son pouvoir. Ce n'est pas elle qui nous fournit les prémisses initiales, sensibles, actives et vivantes de nos syllogismes pratiques. Ces prémisses émanent du fond intime de notre individualité. Elles nous sont données par une intuition toute individuelle. Ajoutons que l'intuition est incommunicable.

Ce qui a été dit de la volonté peut se dire de l'intuition. -- *Velle non discitur*, a-t-on dit. De même, *intueri non discitur*. De même,

1. Voir Nietzsche, *Généalogie de la morale*, trad. franç., p. 261, et le commentaire de M. Fouillée. *Nietzsche et l'immoralisme*, p. 13.

amare et odi non discitur. Les amours et les haines, les antipathies et les aversions, les sympathies et les enthousiasmes résident dans une région plus intime, plus délicate et plus profonde où ne pénètre pas le verbe des pédagogues. L'aspiration à l'unité intellectuelle et morale de l'humanité est un vœu enfantin. S'il se réalisait par impossible, ce serait la fin de la belle diversité esthétique et morale. Ce serait la mort de la culture. — Le dogme kantien de l'universalisation de la maxime est une grande erreur psychologique. — On ne peut vouloir sérieusement que tous les hommes adoptent la même discipline morale. Schopenhauer a bien saisi le caractère de l'intuition qui est la seule véritable connaissance et la seule véritable règle : « Si l'intuition pouvait se communiquer, dit-il, la communication en vaudrait la peine; mais, en définitive, nous ne pouvons sortir de notre peau; il faut que nous restions enfermés chacun dans notre crâne, sans pouvoir nous venir en aide les uns aux autres [1]. » — Tout au plus le moraliste peut-il proposer comme des *placita* les vœux de sa sensibilité individuelle à la catégorie des individus dont la sensibilité vibre à l'unisson de la sienne.

Nous voyons que le problème de la valeur et de l'efficacité de l'Éducation présente un intérêt et une signification toute différente selon qu'on l'envisage du point de vue de l'individu ou du point de vue de la société. Il est très utile pour un groupe et pour les dirigeants de ce groupe d'imposer un conformisme moral et social aux membres de ce groupe. Ce conformisme est double. Il implique : 1° la conformité à la doctrine sociale et morale régnante et considérée actuellement comme l'expression de la vérité ; 2° il implique cette sorte de conformité intérieure qu'on appelle *Esprit de suite* et qui consiste dans la fidélité de l'individu à son passé : dans la conformité de ses opinions et de ses actes futurs à ses opinions et à ses actes passés. L'intérêt du groupe est trop évidemment de former, grâce à ce conformisme, des individualités dûment cataloguées et étiquetées comme les mannequins d'un étalage, de bons automates dont on puisse prévoir toutes les opinions et tous les actes. Si à un moment donné l'individu vient à penser ou à agir d'une façon non prévue, c'est un beau *tolle* contre le renégat, contre l'imbécile qui « n'a pas de suite dans les idées ».

Cette tactique est simpliste et pourtant éternelle dans les groupes humains. En revanche, il est évident qu'il est du plus haut intérêt pour l'individu de ne pas se laisser assimiler à un mécanisme dont on connaît tous les rouages et dont on prévoit tous les mouvements. Le

1. Schopenhauer, *Le monde comme volonté*, t. II, p. 207.

conformisme à n'importe quelle orthodoxie sociale et morale est pour l'individu une servitude qui l'atteint dans les fibres profondes de sa sensibilité et de sa spontanéité. Quant à l'autre espèce de conformisme que nous avons appelée *Esprit de suite*, Emerson n'a rien laissé à dire sur l'influence opprimante et déprimante de ce genre de contrainte : « Une autre terreur qui nous éloigne de la confiance en nous-même, c'est notre esprit de suite, notre désir d'être conséquent avec nous-même; c'est une espèce de vénération pour nos actes ou nos paroles passées, parce que nous croyons que les yeux des autres n'ont pas d'autre point de repère pour supputer l'orbite de notre personnalité, que nos actes passés; et nous sommes ennuyés de les désappointer... Mais pourquoi vous obligeriez-vous à retourner la tête? Pourquoi traîner avec vous ce poids de la mémoire pour éviter de contredire ce que vous avez dit dans telle circonstance? Supposez que vous vous contredisiez; — et puis, après?...

« Une sotte persévérance dans la même pensée est la manie des petits esprits, adorée par les petits hommes d'État et d'Église, par les petits philosophes, par les petits artistes. Une âme grande ne s'en inquiète pas. Elle pourrait aussi bien s'occuper de son ombre sur un mur. Dites ce que vous pensez aujourd'hui en termes forts; et demain faites de même, quoique vous puissiez vous contredire d'un jour à l'autre[1]. »

Qu'on rapproche de ce passage ce que dit Nietzsche au sujet de la nécessité d'être un esprit non historique, si l'on veut vivre à chaque heure dans un air nouveau et raviver sans cesse la fraîcheur de ses impressions sur la vie.

L'antinomie entre ces deux termes : individualité et spontanéité d'une part — enseignement et conformisme de l'autre, reste irréductible. Cette antinomie éclate dans tout son jour à propos du problème de l'Éducation. Au point de vue de ceux qui se préoccupent de la direction à donner aux groupements humains, au point de vue de l'homme de parti ou de l'homme d'État, au point de vue du politique ou du politicien, on conçoit que le problème de l'éducation représente une question capitale. Car il s'agit pour ces gens de diriger le troupeau humain par masses dans les voies qu'ils jugent les plus propres à conduire l'humanité vers l'Idéal social et moral de leur choix.

M. Jules de Gaultier exprime en termes suggestifs l'intérêt politique de la question de l'Éducation. « C'est parce qu'ils connaissent

1. Emerson, *Sept Essais*, traduits par I. Wilb, p. 14-15.

bien ce mécanisme (la suggestion par la notion inculquée) que les partis politiques, quelle que soit la pensée qu'ils représentent, apportent une telle passion à s'emparer de l'enseignement[1]. »

C'est cette raison qui explique pourquoi tous les partis, même et surtout ceux qui réclament la liberté de l'Enseignement, visent en réalité au monopole.

Mais autre est le point de vue du politique soucieux d'une action à exercer sur les masses humaines, autre est le point de vue du moraliste soucieux avant tout de réserver, de sauvegarder et de mettre au premier plan l'originalité et la spontanéité des consciences individuelles. Pour un tel moraliste, pour un Emerson, un Nietzsche, la valeur et l'efficacité de l'Éducation comme entreprise de moralisation collective n'auront jamais qu'une importance secondaire et même insignifiante pour la véritable vie de l'esprit.

A notre avis, ceux qui préfèrent à tout cette véritable, intime et indépendante vie de l'esprit doivent se défier des prétentions de l'éducationnisme non moins que de celles de l'empirisme moral. Nietzsche a exprimé ce vœu dans des termes qui ne laissent rien à désirer en clarté quand il a parlé « de cette dépendance, au fond superflue et humiliante, vis-à-vis des médecins, prêtres, professeurs, curateurs des âmes, dont la pression s'exerce toujours, maintenant encore, sur la société tout entière[2] ». — Et ailleurs : « Que la jeune âme jette un regard en arrière sur la vie et se pose cette question : Qu'as-tu aimé véritablement jusqu'à présent, qu'est-ce qui a attiré ton âme, qu'est-ce qui l'a ensemble et dominée, et rendue heureuse? Repasse dans ta mémoire la série des objets de ta vénération, peut être te donnent-ils, par leur essence et leur succession, la loi, la loi fondamentale de ton être véritable. Compare ces objets, vois comme l'un complète, élargit, surpasse et transfigure l'autre, comme ils forment une échelle par laquelle jusqu'à présent tu es monté jusqu'à toi-même.... Voilà tes véritables éducateurs, qui sont aussi tes formateurs. Ils te révèlent ce qui est le sens primitif et l'essence élémentaire de ton être, quelque chose qui ne se laisse ni éduquer ni former... Tes éducateurs ne sauraient être pour toi que des libérateurs...[3]. »

G. Palante.

Février 1903.

1. Jules de Gaultier, *Le Bovarysme*, p. 81.
2. Nietzsche, *Le voyageur et son ombre*, § 5.
3. Nietzsche, *Considérations inactuelles*, § 1, édit. du *Mercure de France*.

NOTES ET DISCUSSIONS

LA MYTHOLOGIE A-T-ELLE MARQUÉ UN RECUL DE L'ESPRIT HUMAIN[1] ?

La mythologie est comme un voile épais d'erreur qui, favorisé par certaines circonstances, s'est étendu sur l'intelligence humaine à un moment donné de son développement. Ce voile a été écarté petit à petit par la science, c'est-à-dire par un retour à la vérité au moyen de l'expérience, c'est-à-dire encore par une constatation de plus en plus précise et complète du rapport et de la différence des choses. Aristote plutôt instinctivement et intuitivement, Bacon davantage à l'aide de déductions rationnelles, ont été, à long intervalle, les initiateurs et les guides de l'esprit humain se dégageant lentement des illusions du grand mensonge.

Curieuse est l'étude des conditions dans lesquelles se sont produits ces phénomènes successifs d'occultation et de réapparition du vrai. La question qu'ils soulèvent ne touche à rien moins en effet qu'à celle de la continuité du progrès intellectuel. Il s'agit de savoir si les longs égarements de l'imagination des peuples de notre race à travers l'irréel ont été une perte sèche de force et de temps, et pis encore une sorte de réaction caractérisée par un retour offensif et provisoirement victorieux de l'ignorance primordiale ; ou bien s'il ne faut voir dans cette phase d'apparence si ingrate que la condition nécessaire des fécondes acquisitions qui l'ont suivie? En un mot, ce qu'on peut appeller la période mythologique dans son expression indo-européenne a-t-elle été fâcheuse ou utile? Tel est le grave problème auquel on voudrait essayer de donner une solution.

Un premier point à rappeler pour bien en établir les termes, c'est que l'erreur mythique repose sur une erreur de langage : Max Müller l'a posé en principe et, pour montrer qu'il a dit vrai, il suffit de constater que Ζεύς, par exemple, n'a pris forme personnelle qu'à la faveur d'une

1. L'auteur se permet de renvoyer pour ce qui regarde la linguistique au mémoire de sa main sur *L'origine et la philosophie du langage*, et pour la mythologie a son ouvrage intitulé *L'origine de la tradition et de la religion dans l'Inde et la Grèce*.

métaphore substituant l'idée d'un *être brillant* à celui d'une *chose brillante* (la flamme du feu sacré).

Sur ce point déterminé, l'ambiguïté du langage est donc la cause initiale de l'erreur. Mais ne doit-on pas ajouter que le langage en général est à certains égards une cause constante et fatale d'égarement? Cette erreur, qui lui est inhérente, résulte du fait qu'il procède par la désignation du *général* impliquant celle du *particulier*, d'où confusion toujours possible entre l'un et l'autre.

Éclairons cette assertion par l'exemple du pronom démonstraif (*ceci*, *cela*, etc.), catégorie logiquement primitive de toute langue et embrassant sous une dénomination unique à l'origine, en même temps que l'univers (ou le genre universel), toutes les subdivisions que ce genre comporte.

Le langage est donc essentiellement et primordialement insuffisant, et confus, c'est-à-dire synthétique. Ses progrès, qui sont ceux mêmes de la science, car il n'y a science réelle et durable, que là où il y a dénomination, ont consisté et consistent encore à appliquer indéfiniment des désignations nouvelles à de nouveaux objets de perception. C'est ainsi que le langage marche du même pas que la science et qu'il va de plus en plus du dénuement originel à l'opulence relative dont il jouit aujourd'hui. En même temps et par là même, il passe de la confusion à la clarté, comme on peut le voir par le mot *serpent* (lat. *serpens*, sanscrit *sarpas*) qui, à l'origine, désignait en bloc et étymologiquement tous les êtres qui rampent (serpents, vers, chenilles, etc.), et qui n'a acquis sa valeur propre actuelle qu'après la création de nouveaux mots applicables à chacun des genres qu'impliquait d'abord l'idée trop compréhensive de *rampant* attachée primitivement au mot serpent.

Vu sous ce jour, le langage porte en soit le mal et le remède; on peut dire même qu'en ce qui le concerne, le remède a été provoqué par le mal, en ce sens que l'effort qu'exigeait l'appropriation continue de nouveaux vocables à de nouveaux objets de connaissance résultait surtout du besoin qui s'en faisait sentir. Il y a lieu à des remarques analogues à propos de l'erreur mythique dont il a été l'initiateur et le véhicule. Née d'une confusion verbale, ou de la fausse idée que l'existence d'une dénomination implique nécessairement celle d'un objet dénommé, cette erreur n'a commencé d'être rectifiée que le jour où l'expérience en a dénoncé le caractère illusoire. Quand la foi à l'objet du terme mythique (Ζεύς, etc.) a été entamée par l'impuissance de la perception à l'identifier à un être perceptible, la vérité qui le niait s'est dressée contre le préjugé erroné de son existence, et le sentiment de cet antagonisme s'est développé de plus en plus dans l'entendement humain. Solidairement, se développait par la pratique l'idée de l'instrument logique propre à distinguer la vérité de l'erreur; de sorte qu'il est permis de dire que la méthode expérimentale est sortie de la mythologie même qu'elle était appelée à combattre et à vaincre. Mais ne perdons pas de vue, si nous voulons embrasser tout le domaine de la

question, que le mythe, au moment où il a pris naissance, guettait notre inexpérience intellectuelle en même temps qu'il était favorisé par l'état contemporain du langage. Comme ces maladies de l'enfance qu'il faut avoir subies une fois pour ne plus y être exposé, la période du mythe était tout ensemble pour l'humanité d'alors fatale et salutaire. Nous ne pouvions l'éviter, ou plutôt en reculer l'avènement, sans rester dans cette torpeur d'esprit des demi-sauvages qui les tient indéfiniment en suspens entre les certitudes déjà amoindries de l'instinct animal et les hésitations de la raison naissante. Entre celles-ci et celles-là prête est la place de l'erreur. Elle vient pour tous en son temps comme elle est venue pour nos lointains ancêtres; d'où pour nous un héritage de fables dont nous n'avons pas encore répudié absolument le périlleux bénéfice.

Voilà, si je ne m'illusionne, les raisons d'une réponse négative à la question qui sert de titre à ces rapides observations. En résumé, l'erreur mythique était inévitable et la notion de l'erreur était nécessaire, non seulement à la notion de la vérité, mais encore à la découverte, c'est-à-dire au sentiment conscient, du moyen infaillible de substituer l'une à l'autre.

Paul Regnaud.

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

I. — Philosophie générale.

Dr Harald Höffding. — Religionsphilosophie, übers. von Bendixen. In-8°, 369 p., Leipzig, Reisland.

Un nouveau livre de Höffding ne saurait manquer d'exciter l'intérêt de ceux qui connaissent déjà, par ses travaux antérieurs, le sérieux, la profondeur, la clarté et aussi le talent qu'il apporte dans l'étude des questions philosophiques. Cette fois l'auteur revient aux préoccupations de sa jeunesse. A vrai dire, les avait-il jamais abandonnées ? Tous ses travaux ne paraissent-ils pas dirigés par un plan unique : celui d'amasser tous les documents indispensables pour être en mesure de donner au problème religieux une solution aussi informée, aussi approfondie que le comporte notre temps ? S'il en est ainsi, l'on est en droit de considérer l'ouvrage d'aujourd'hui comme le couronnement de ce patient labeur. Rarement vie intellectuelle offrit plus de continuité dans l'effort et plus d'harmonie dans les résultats.

La *Philosophie de la Religion* commence par poser nettement la question. La religion est une forme de la vie mentale : il s'agit de savoir dans quel rapport elle se trouve avec les autres et comment elle est utile au développement général de cette vie. La dissolution de l'unité mentale primitivement assurée par la religion entraine-t-elle une perte irrémédiable de valeur mentale, ou cette perte est-elle compensée? Pour plus de clarté, Höffding indique tout de suite l'idée maîtresse développée dans son ouvrage : il y a suivant lui un principe spécial à la religion, un *axiome proprement religieux*, savoir le principe de la conservation de la valeur. Ce principe rappelle celui de la conservation de l'énergie, mais en diffère beaucoup : la valeur, en effet, est un terme de l'ordre affectif, l'énergie un terme de l'ordre mécanique. La valeur désigne dans une chose la propriété de satisfaire immédiatement un besoin ou de devenir le moyen d'une telle satisfaction. — Le problème fondamental en philosophie est celui de la continuité de l'être à travers les formes spéciales et individuelles. Le problème religieux y rentre, puisqu'il se rapporte à la continuité sous un aspect particulier. — L'étude philosophique de la religion peut se placer aux trois points de vue de la théorie de la connaissance, de la psychologie et de la morale. D'où les trois parties de l'ouvrage.

I. *Philosophie gnoséologique de la Religion.* (Erkenntnisstheoretische R. philos). — Il existe une différence radicale entre le mode scientifique et le mode religieux d'explication. Tous deux admettent bien la nécessité de ramener l'inconnu au connu. Mais le connu, c'est pour la science les causes naturelles, pour la religion les causes surnaturelles. Or ces dernières sont invérifiables et trop générales pour expliquer les cas particuliers. Le miracle n'est pas impossible *a priori*, mais directement contraire au postulat scientifique par excellence, celui de la causalité naturelle. Le vrai phénomène primordial inanalysable c'est la connexion interne et régie par des lois qui fait l'unité du monde. L'action réciproque entre les choses et les faits suppose dans l'être un principe d'unité. Si ce principe pouvait coïncider avec le Dieu de la religion, science et religion s'accorderaient (p. 36 et 55). La pluralité et l'unité sont également nécessaires, mais il est impossible de déduire l'une de l'autre. La loi fondamentale de la pensée est la loi de relation : elle rend impossible une connaissance absolue. Tous les philosophes qui n'admettent pas la justesse du criticisme ont recours, plus ou moins consciemment, à des analogies. Ils diffèrent surtout par les métaphores dont ils se servent. Il est impossible de démontrer *a priori* qu'il n'existe pas d'autres formes d'être que la matière et la pensée. Les preuves idéalistes n'ont aucune valeur : si nous connaissions seulement deux couleurs, peut-être estimerions-nous qu'il n'en peut y avoir que deux. Toute métaphysique est une poésie. La religion n'en diffère que par la nature de ses images, plus concrètes, plus colorées, plus affectives. La plus importante de ces images est d'origine psychologique, c'est l'image de la personnalité. Sans doute, l'unité de l'être nous rappelle l'unité formelle du moi. Mais qu'est-ce qu'un moi produisant tout son contenu de lui-même, ne connaissant ni but, ni effort, ni résistance ? — L'agnosticisme a le tort d'admettre une hétérogénéité radicale entre le principe expliquant et le monde expliqué. S'il faut absolument un mot en isme pour caractériser tout point de vue, Höffding choisirait pour sa part celui de *monisme critique* (p. 80).

II. *Philosophie psychologique de la Religion.* — La section précédente nous a donné une confirmation indirecte de l'idée maîtresse annoncée au début. Elle nous a montré ce que la religion n'est pas ou n'est plus. Reste à voir maintenant si la psychologie confirmera positivement cette idée. Psychologiquement, le fait religieux est un sentiment. Tout sentiment exprime la *valeur* qu'un événement interne ou externe a pour nous. Les différentes espèces de valeur sont corrélatives des différentes espèces de sentiment. Il y en a deux groupes, répondant l'un à l'affirmation de soi, l'autre au dévouement. Le sentiment religieux est déterminé par le sort de ces valeurs dans la lutte pour l'existence. — Les grandes formes historiques de la religion, pourrait-on objecter, présentent certains caractères constants : mythes, dogmes et culte. N'est-ce pas là l'essentiel? C'est l'idée de GUYAU, dans son beau livre sur l'*Irréligion de l'avenir*. Mais, répond H., outre ces trois

éléments, il y a le sentiment qui leur donne une signification religieuse, et il peut exister sans eux. Guyau lui-même prétend dans son « irréligion » garder du sentiment religieux ce qu'il avait de plus pur. Cet élément « le plus pur » ne serait-il pas aussi l'élément capital? — H. décrit ensuite, avec sa finesse psychologique habituelle. les divers types religieux soit individuels, soit nationaux. Il ramène les derniers à deux : l'un caractérisé par le besoin de s'affranchir du mouvement, de l'opposition, de la lutte; l'autre par celui de prendre parti pour l'une des forces engagées dans le conflit universel. Ces deux types nationaux ne sont pas absolument tranchés : ils peuvent coexister dans une même religion. De là les contradictions du monothéisme religieux : le Dieu absolu ne dit rien au cœur, il faut à ce dernier un Dieu sensible et vivant. Constamment l'homme cherche à exprimer l'infini et le parfait sous une forme plus ou moins bornée et imparfaite. C'est « l'antinomie religieuse ». Si la conscience religieuse pouvait s'accommoder d'un Dieu continuellement en devenir et en évolution, il en résulterait une religion subjective de l'espérance, dont le fondement objectif pourrait se trouver dans le devenir perpétuel de l'être. — Les images nécessaires à l'expression du sentiment religieux dépendent de la nature des idées et du milieu du sujet. Elles s'insèrent dans une tradition avec laquelle elles échangent une action réciproque. La prétention qu'ont les religions dogmatiques de figer la tradition est contre nature. Les dogmes les plus figés en apparence, par exemple ceux du catholicisme, sont des produits complexes de sentiments hébraïques et d'idées grecques. — Dieu n'est autre chose que la personnification du principe de la conservation de la valeur. C'est la « catégorie religieuse », soumise à la même règle que toutes les autres : elle sert de prédicat avant de devenir sujet; d'abord à peu près vide, elle reçoit une détermination plus précise par suite des associations où l'on est amené à s'en servir. Les dogmes sont la cristallisation des expériences religieuses individuelles. Ils ne diffèrent pas essentiellement des symboles. On peut en étudier scientifiquement la formation : il y a toutefois un obstacle sérieux à cette étude, savoir le rôle important joué par les personnalités religieuses originales. Faut-il admettre ici, avec Sabatier, une interruption dans la série des causes naturelles. H. ne le pense pas, et il exprime à ce propos d'excellentes idées sur la valeur et les limites de l'explication scientifique (p. 177). — Examinons maintenant à fond le principe de la conservation de la valeur. Peu importe d'abord pour la justesse du principe la diversité réelle des valeurs admises par les diverses religions. Peu importe aussi qu'une religion se refuse à reconnaître ce principe dans les autres, ou n'en ait pas elle-même conscience. La religion peut ignorer sa loi constitutive comme l'intelligence peut ignorer les lois de l'association. Reprenant alors les deux grandes formes de religion admises plus haut, H. s'attache à faire voir qu'elles ont effectivement pour essence le principe de la conservation de la valeur. Non qu'elles aient réussi ni l'une ni l'autre à le déve-

lopper avec une rigueur absolue. Différentes raisons les en ont empêchées. — Que faut-il en conclure pour l'avenir? Une chose certaine c'est que le besoin de maintenir le principe pourra seulement se satisfaire par une sorte de poésie vitale (*Lebenspoesie*) variable avec les individus. On peut être religieux sans avoir de religion positive. La religion qui, dans sa période classique, était tout, tend à devenir la suprême consolation. L'auteur revient alors à la description des principaux types individuels, description qui semble une redite, malgré des détails intéressants. Il y a certainement là un vice de plan qui déroute le lecteur le plus attentif. Après un croquis assez réussi de Bouddha et de Jésus, l'auteur compare brièvement l'attitude protestante et l'attitude catholique. Le protestantisme mène logiquement à l'individualisme religieux : c'est à la fois sa force et sa faiblesse. Le catholicisme représente le principe de l'autorité, c'est une force sociale; mais il est directement contraire à la science et au libre examen, c'est-à-dire aux conditions essentielles du progrès mental.

III. *Philosophie morale de la Religion.* — A l'origine, la religion répondait à tous les besoins de l'esprit, elle englobait toutes les formes de la culture. Nous avons vu ce qu'il faut penser de ses prétentions théoriques. Est-elle plus heureuse ou mieux fondée dans ses prétentions morales? Non, car elle fait appel au principe d'autorité. La morale laïque, telle que H. la conçoit et l'a exposée dans son *Traité de Morale* (la traduction française de ce livre doit paraître sous peu chez Schleicher) diffère de la morale religieuse surtout en deux points : l'affirmation de soi et la justice. Elle s'inspire à la fois des Grecs et du christianisme primitif, mais c'est des premiers qu'elle se rapproche en somme le plus. Quant à la vie future, il est inutile de s'en occuper; appliquons-lui la maxime de l'Évangile « à chaque jour suffit sa peine ». Vivons dans le réel : si Dieu est identique au principe de la conservation de la valeur, nulle part il ne peut agir aussi immédiatement que dans notre effort pour trouver et mettre au jour des valeurs nouvelles.

En somme les conclusions de l'auteur ne diffèrent pas essentiellement de celles auxquelles aboutissait Guyau. Il y arrive par d'autres chemins et les formule autrement. Faut-il le chicaner sur les mots? Lui-même déclare ne pas en être esclave. J'ajoute que H. ne méconnait pas non plus la force sociale des religions positives. Mais ce côté, malgré son importance, ne lui paraît pas être l'essentiel. Telle qu'il la présente, sa thèse me paraît fort soutenable. En tout cas, sa discussion dépasserait les limites d'un simple compte rendu.

LÉON POITEVIN.

C. Stumpf. — LEIB UND SEELE. Leipzig, Amb. Barth, 1903.

Le petit volume que publie M. Stumpf contient deux discours : l'un, *L'idée d'évolution dans la philosophie moderne*, a déjà été

imprimé ; l'autre, *L'âme et le corps*, est le discours que prononça l'auteur lors de l'ouverture du Congrès de psychologie de Münich (1896).

A) Le problème des rapports entre le psychique et le physique semble aujourd'hui résolu par le monisme. Stumpf montre qu'il y a là une illusion et fait ressortir les contradictions où aboutit la théorie du *parallélisme* sous sa double forme : soit qu'elle accorde la réalité à la seule série physique, soit qu'elle considère la causalité psychique comme formant, elle aussi, une chaîne ininterrompue. Ceux-là même qui se disent monistes n'échappent pas à l'inévitable dualisme. Mais le problème est peut-être mal posé : y a-t-il lieu de séparer les deux domaines du physique et du psychique? les éléments ne sont-ils pas partout les mêmes, à savoir des phénomènes sensibles ? C'est la thèse exposée par *Mach* dans son *Analyse des sensations*. Elle repose, cependant, sur un double postulat erroné, le monisme sensualiste ne se peut soutenir.

La conclusion de l'auteur (et elle est assez imprévue) c'est que toutes les théories parallélistes échouent devant les mêmes objections que rencontra jadis la théorie des Idées de Platon, avec laquelle ces théories offrent une ressemblance curieuse. Ainsi que le platonisme, le parallélisme ne fait que doubler inutilement le monde et cette répétition n'est pas plus que l'autre une explication.

L'auteur se prononce donc ouvertement *contre* le parallélisme et *pour* la causalité psychique et il signale l'accord de ses vues avec celles de Sigwart et de W. James. Il se peut au reste que le concept de causalité se montre un jour insuffisant à expliquer les faits psycho-physiologiques, mais on ne sera pas, pour cela, ramené à une théorie paralléliste : on devra soumettre l'idée de causalité à de nouvelles abstractions.

B) *L'idée d'évolution*, tel est le titre du discours prononcé lors de la fondation de l'Académie de l'Empereur Guillaume (pour les médecins militaires) en 1899. — Les Sciences naturelles n'ont pas le mérite d'avoir introduit les premières la conception évolutionniste dans la philosophie. Les sciences psychologiques avaient, dès l'antiquité, donné l'exemple, mais depuis Herder les noms à mentionner se multiplient : c'est G. de Humboldt, Savigny, Grimm, Hegel qui ont préparé cette conception tout historique et empirique, laquelle tend à ramener l'esthétique à l'histoire de l'art, la morale à l'histoire des mœurs, etc.

Avec Darwin, le point de vue évolutionniste est étendu au règne animal, il y a là une source de comparaisons utiles, cependant l'auteur pense que l'étude de l'homme jettera toujours plus de lumière sur celle de l'animal que *vice versa*, car dans la première seule notre connaissance est immédiate, dans la seconde nous procédons par analogie.

Mais la théorie de la descendance a une importance capitale pour la psychologie, cela apparaît surtout dans le domaine de la physiologie des sens, dans l'étude des mouvements liés aux émotions, etc. De plus, elle introduit des questions métaphysiques importantes dans le

domaine scientifique, celle surtout, des *commencements de la vie psychique*. Faut-il les faire reculer jusqu'aux atomes et voir la conscience partout? C'est une conception poétique, mais peu utile à la compréhension scientifique des choses.

La vie psychique naît continuellement : c'est une création continue qui s'effectue dès que le développement d'un groupe de cellules a réalisé certaines formes; il y a ainsi un rapport, sinon de causalité, du moins *fonctionnel* (au sens mathématique du mot) entre telles conditions organiques et telles autres psychiques. A des différences *graduelles et quantitatives* d'un côté (constitution des neurones) peuvent d'ailleurs correspondre des différences *qualitatives et spécifiques* de l'autre (hiérarchie des sens, sans qu'on puisse faire de la vue un degré supérieur du toucher). Mais surtout quel reliquat du côté psychique! Où trouver une condition organique nouvelle qui corresponde à la faculté si importante du langage, à celle de la formation d'idées générales, — facultés qui mettent un tel abîme entre le dernier sauvage et le premier des vertébrés, tandis que les différences anatomiques entre eux sont graduelles et simplement quantitatives!

La théorie de l'évolution a transformé un autre problème capital : celui de la *finalité*. La sélection naturelle a semblé reprendre le rôle du démiurge, mais c'est une vue trop simpliste qu'on a dû abandonner. De même, les explications mécanistes des Leibniz, Lotze, von Baer, Weismann ne font que rejeter la finalité des parties au tout, et le postulat de l'unité du principe dernier de l'Univers est aussi inéluctable qu'imprécis. On devrait appeler *téléologique* tel ensemble dont les parties constituantes sont diverses dans leur nature mais concourent à une même fonction (tel l'œil). La matière des matérialistes ne saurait, en tous cas, constituer le dernier mot de l'énigme de l'Univers ; toute pluralité de substances repose sur une unité transcendante.

La théorie de l'évolution a assuré le triomphe de certaines idées — sortes d'idées cosmologiques — dont les principales sont : 1° l'éternel *changement* dans l'ordre empirique, 2° l'universelle *réciprocité d'action*, 3° *le progrès continu*, 4° enfin l'extension illimitée du processus cosmique dans le temps et l'espace.

L'auteur conclut en nous réconfortant : il affirme que le sens moral est, lui aussi, en progrès, qu'il gagne chaque jour en pureté et en force.

C. Bos.

Ludwig Busse. — Geist und Körper, Seele und Leib. IV-488 p. Leipzig, Dürr'sche Buchhandlung, 1903.

Ce livre constitue une critique de toutes les conceptions ayant cours dans les milieux scientifiques et philosophiques actuels relativement aux rapports entre les phénomènes psychiques et les faits physiques.

Après une réfutation sommaire du matérialisme dont il croit un retour offensif toujours possible, à cause des avantages qu'il présente pour la recherche scientifique (« le matérialisme comme maxime de recherche renferme à l'état latent le matérialisme comme conception générale du monde »), l'auteur aborde l'analyse du parallélisme psycho-physique qui semble compter à l'heure actuelle le plus grand nombre d'adhérents, et des plus notoires. Il commence par reconnaître que le principal mérite du parallélisme consiste dans le pouvoir qu'il possède de s'adapter aux besoins et exigences de la science, de se trouver en particulier en accord complet avec les principes d'une causalité naturelle continue et de la conservation de l'énergie. Il constitue donc un instrument de travail scientifique de premier ordre, capable de supplanter le matérialisme. Mais le parallélisme présente en revanche des inconvénients multiples et incontestables. Et le premier de ces inconvénients consiste en ceci que, du moment où l'on veut l'opposer au point de vue « causaliste », c'est-à-dire à celui qui affirme l'existence d'une action réciproque entre le physique et le psychique, le parallélisme cesse d'être une simple hypothèse de travail pour s'ériger en une théorie dogmatique, métaphysique, natur-philosophique. C'est chez deux des représentants le plus autorisés du parallélisme psycho-physique, chez Wundt et Münsterberg, qu'on saisit le mieux cette transformation, cette tendance à dépasser les limites du domaine purement scientifique, pour aboutir au dogmatisme métaphysique. Or, le parallélisme est incapable de fournir les éléments d'une conception philosophique, métaphysique du monde. Et ceci est vrai aussi bien du parallélisme basé sur le monisme réaliste (néo-spinozisme, philosophie de l'identité) que de celui connu sous le nom de monisme idéaliste. Le premier se contredit à chaque instant, dès qu'il se propose de définir, de formuler le principe unique dont les phénomènes physiques et psychiques ne seraient que deux manières d'être, deux attributs et de montrer la façon dont ce principe unique se manifeste tantôt sous la forme physique, tantôt sous la forme psychique. Le second, qui n'accorde de réalité qu'aux seuls phénomènes physiques, les phénomènes psychiques ne possédant qu'une apparence de réalité, supprime par là même ce parallélisme qu'il veut affirmer.

On peut dire d'une façon générale que le parallélisme nous oblige à admettre un principe de causalité artificiel qui scinde le monde en deux moitiés indépendantes, sans rapport l'une avec l'autre. Il est incapable de satisfaire aux deux exigences essentielles que son point de vue implique : celle de montrer qu'à chaque manifestation de la vie psychique correspond une manifestation analogue du côté physique, celle aussi de pouvoir expliquer toutes les actions et manifestations des êtres vivants, hommes ou animaux, par des causes purement et exclusivement physico-mécaniques : la biologie et l'histoire de la civilisation ne se laissent pas réduire à des procédés automatiques et mécaniques. Enfin l'idée fondamentale du parallélisme implique une notion de l'âme

et de la vie psychique qui en détruit la véritable nature telle qu'elle nous est révélée par les faits de la conscience, elle supprime la pensée logique et transforme l'âme en un simple mécanisme composé d'éléments primitifs ou psychoses soumis dans leurs rapports à des lois constantes.

En revanche, la théorie de l'inter-dépendance, de l'interaction psycho-physique présente de grands avantages : elle constitue notamment une conception beaucoup plus naturelle des rapports entre l'âme et le corps, conception qui correspond aux exigences de la pensée logique, dont la principale consiste à envisager le monde comme un tout unique; cette dernière théorie échappe donc aux conséquences absurdes et paradoxales du parallélisme, ne porte pas atteinte à la nature de la vie psychique et s'accorde mieux que le parallélisme avec une métaphysique idéaliste.

Deux objections sérieuses viennent cependant se dresser devant la théorie de l'interdépendance psycho-physique, dont une est tirée du principe de la causalité, l'autre de celui de la conservation de l'énergie. Or, ni l'une ni l'autre de ces deux objections ne sont de nature à infirmer la théorie en question. En ce qui concerne en particulier le principe de la causalité, la philosophie, loin d'être obligée de s'adapter, de se plier aux théories scientifiques régnantes, a au contraire le droit de les considérer comme hypothétiques et de les analyser au point de vue de leur validité générale. Or, le principe de la causalité qu'on oppose à la théorie de l'interdépendance psycho-physique ne s'impose nullement avec une nécessité irréfutable. Ce n'est même pas un principe érigé par la méthode inductive à la hauteur d'une vérité générale, car il ne s'applique qu'à la nature inorganiques. On n'est donc pas autorisé à le transporter tel quel dans le monde organique, car ici nous nous trouvons en présence de facteurs psychiques et nous avons des raisons sérieuses pour croire qu'ils exercent une certaine action sur les faits physiques. Tant que ces réserves ne seront pas réfutées, l'admission d'une causalité naturelle ayant une portée générale sera une simple pétition de principe; mais vouloir les réfuter au nom de ce principe même, c'est s'enfermer dans un cercle vicieux.

Le principe de la conservation de l'énergie implique deux idées : celle de l'équivalence et celle de la constance. Le principe de l'équivalence constitue une généralisation fournie par la méthode inductive, ce qui n'est pas le cas du principe de la constance, qui repose sur celui de la causalité naturelle et partage ses destinées; il est donc une pétition de principe, un article de foi, mais nullement une vérité scientifique, capable de réfuter la loi de l'interdépendance. Cette dernière est au contraire parfaitement compatible avec la loi de l'équivalence qui n'exprime que ce fait que chaque quantité d'énergie physique dépensée est remplacée par une quantité équivalente d'énergie physique de même nature ou de nature différente. Pourquoi la même équivalence n'existerait-elle pas entre l'énergie psychique et l'énergie physique? La chose n'est pas impossible *a priori*. Et c'est ainsi que la théorie de

l'interdépendance parait la plus probable, la plus exempte de contradictions.

Ainsi pense l'auteur. Mais est-il sûr d'avoir écarté toutes les difficultés, lorsqu'il admet que la vie psychique est apparue à un moment donné, s'est surajoutée à l'évolution universelle, sans qu'on sache comment, puisque, tout en étant liée à certaines conditions physiques qui la précèdent et rendent son existence possible, elle n'en constitue pas l'effet, la conséquence? L'âme humaine, dit-il, a certains traits communs avec l'âme du singe, mais ne procède pas de cette dernière, n'en constitue pas une phase plus parfaite; elle apparait dès que du côté physique on se trouve en présence d'organismes ayant atteint un degré de developpement suffisant pour rendre possible la vie psychique telle qu'elle se manifeste chez l'homme. Et nous arrivons à ce résultat que, tandis que la vie physique présente un développement continu, la vie psychique se développe d'une façon discontinue, par sauts, sans que cependant l'interdépendance entre l'une et l'autre puisse être mise en cause. Ce serait là vraiment une difficulté pour tout autre que M. Busse qui a conduit tout son travail dans un esprit préconçu, qui, au lieu de construire sa conception métaphysique, philosophique *a posteriori*, a plutôt entrepris la discussion de ces faits du point de vue d'une conception *a priori* et n'a épargné dans sa critique que l'interdépendance (quoique nous reconnaissions volontiers que la plupart des arguments qu'il a mis en avant en faveur de cette théorie sont à peu près indiscutables), que parce qu'elle lui semblait d'avance s'accorder avec sa conception philosophique qu'il qualifie d'idéaliste-spiritualiste et qui n'est autre que le spiritualisme monadologique. D^r^. S. JANKELEVITCH.

II. — Sociologie.

Achille Loria. — MARX È LA SUA DOTTRINA. 1 vol. in-8°, 276 p., Milan, Sandron. — LE BASE ECONOMICHE DELLA COSTITUZIONE SOCIALE, 3e edizione. In-12, Turin, Bocca, 1902.

Achille Loria vient de rassembler en un volume ses études critiques sur les théories économiques de Marx: au même moment paraissait la troisième édition italienne des « Bases économiques de la constitution sociale ». — Il est indispensable de faire une courte étude synoptique de ces deux œuvres si l'on veut se rendre compte des origines, de la valeur et de la portée de cette sociologie qui ramène, en dernière analyse, tous les rapports sociaux aux rapports économiques.

I

Loria nous dit que son attitude devant le génie et l'œuvre de Marx est celle d'une véritable génuflexion morale, mais c'est la génuflexion

d'un incrédule, sinon d'un iconoclaste. Le rite accompli, le prêtre ouvre le livre sacré et invite les fidèles à se gaudir des absurdités qu'il présente à chaque page. L'admiration de Loria a pour objet le caractère inflexible de Marx et l'unité de sa vie morale. C'est, nous dit-il, Dante Alighieri transporté au milieu de nos révélations modernes et substituant l'algèbre économique du *Capital* aux vers de la *Divine Comédie*. Mais nous n'accorderons au sociologue, si nous en croyons Loria, rien de plus qu'une génuflexion ironique. — Métaphysicien conspirateur et économiste mystificateur, le voilà jugé en deux mots Il vient au monde en un âge critique où la métaphysique, déjà discréditée, n'a pas fait place encore, dans les sciences morales, à la méthode positive. Contemporain de la révolution de 1848, il reste conspirateur et révolutionnaire à l'âge où se généralise la discussion parlementaire et où s'améliorent lentement les conditions du travail social. Il transporte la méthode du métaphysicien et l'esprit du révolutionnaire dans la critique de la science économique. Le premier volume du *Capital* (si supérieur aux deux autres parties que Frédéric Engels a éditées sans grand souci de la mémoire de son ami) rappelle la manière de Spinoza ; Marx y développe les conséquences d'un postulat qu'il néglige de justifier. Ce postulat est que la valeur d'un produit est en fonction de la quantité du travail dépensé pour le produire. La valeur en soi est ainsi indépendante de la valeur relative ou commerciale; elle devient un noumène auquel rien ne correspond exactement dans les phénomènes économiques. La conséquence est que le processus économique n'a pas, à proprement parler, de lois naturelles. Le mouvement de la population ou l'accumulation capitaliste ne seront pour Marx que des faits sociaux artificiels sans rapport avec les conditions d'existence que la terre fait à l'homme. C'est ainsi que la formation de la propriété capitaliste en Angleterre sera considérée comme l'œuvre arbitraire de la politique et de la législation, au lieu d'être réellement expliquée par l'action inflexible des lois économiques. La première partie du *Capital*, la seule que Marx ait publiée, a donc un double défaut; elle laisse un hiatus entre l'histoire de la propriété et la théorie économique : elle nous propose, au lieu d'une théorie de la valeur, une véritable énigme.

Les deux dernières parties de l'œuvre ont-elles donné le mot de cette énigme? Loria estime que F. Engels a édité des notes et des esquisses que leur auteur ne destinait pas à voir le jour. Dans le second volume, qui a pour objet le travail commercial, Marx viole sa distinction essentielle entre la valeur en échange et la valeur en usage. Le troisième volume est l'exposé d'une véritable mystification : la valeur totale des marchandises y est en effet distinguée de la valeur vénale en vertu d'une fiction nécessaire pour sauvegarder le système, mais entièrement inintelligible à l'économiste.

Marx distingue en effet deux parties dans le capital employé dans une industrie, l'une est le capital-outil ou capital constant, l'autre est

le capital-salaire ou capital variable. Le capital-constant se reproduit sans donner de profit; il n'y a de plus-value que celle qui est tirée du capital variable. Mais toutes les industries n'emploient pas le capital-outil et le capital-salaire dans la même proportion. Cependant, vu la concurrence, le capital ne peut pas donner deux taux différents du profit. Donc, d'après Marx, les marchandises produites par les industries qui ont le moindre outillage se vendent au-dessous de leur valeur, le capitaliste abandonnant au consommateur une partie de la plus-value [1]. Au contraire les industries qui ont un capital-outil plus développé vendent des marchandises au-dessus *de leur valeur*, les différents capitalistes engagés dans des entreprises différentes se considérant tous comme des actionnaires d'une même société anonyme. Mais la valeur totale des marchandises est toujours égale au travail incorporé.

Loria ne voit dans cette dialectique qu'un retour à la théorie des économistes. C'est en effet l'abandon de l'identité entre la valeur du travail et la valeur-échange. Celle-ci est la valeur phénomène; la valeur travail n'est qu'une valeur nouménale, un *ens rationis*, car la valeur se définit comme l'échangeabilité d'un produit. Marx ressemble à un astronome qui pour ne pas répéter la formule newtonienne dirait que les corps qui ne s'attirent pas le font en raison directe du carré des distances.

II

Il ne faut donc voir dans le marxisme qu'un germe légué à la science de l'avenir qui a la tâche de le féconder. Marx a su déduire des lois économiques établies par Adam Smith et surtout par Malthus et Ricardo le caractère transitoire de l'économie capitaliste. Loria ne retient de Marx que cette idée et il en fait le point de départ d'une nouvelle sociologie économique. Dans une œuvre analysée par nous dans cette revue (*La costituzione economica odierna*) il cherchait à démontrer la fragilité de l'ordre social qui repose sur la propriété foncière. Cet ordre porte en lui-même la cause de son inévitable transformation, qui conduira à une autre organisation économique cimentée par d'autres institutions morales, juridiques et politiques. Ce sera une *association mixte* entre le travailleur et le producteur de capital, association où le produit sera distribué proportionnellement à la contribution de chacun, sans que le capitaliste soit exproprié selon le vœu des révolutionnaires ni le travailleur astreint à une dîme perpétuelle selon le vœu des capitalistes conservateurs. Cette association mixte est une limite dont nous nous rapprochons sous l'action des lois économiques en dépit de notre inintelligence de l'avenir ou de notre résistance trop intelligente au courant qui nous emporte.

1. Est-il besoin de dire que toutes ces assertions n'ont aucune espèce de fondement dans l'observation? G. R.

L'histoire de l'humanité se divise ainsi en 3 périodes : 1° l'âge de la *terre libre*, qui correspond à la phase préhistorique dont les races sauvages ne sont pas encore sorties; 2° l'âge de la propriété foncière et de l'économie capitaliste dont l'histoire nous déroule les destinées; 3° l'approximation de la société limite, ère dans laquelle nul ne peut douter que dès maintenant nous soyons entrés. Ces trois phases correspondent à une condensation inégale de la population sur le sol. L'exploitation du sol est relativement libre quand la population est clairsemée et que beaucoup de terres productives restent inoccupées. Un accroissement de la population des territoires fertiles rend nécessaires et la constitution de la propriété, ou l'accaparement de la rente foncière par un petit nombre et toute la hiérarchie sociale qui repose sur la propriété. — Mais la nécessité de pourvoir à la subsistance d'une population surabondante et de transformer l'agriculture en une industrie capitaliste fait disparaître la rente foncière : dès lors la hiérarchie capitaliste s'écroule par la base et doit faire place à une autre association des forces économiques.

Ces phénomènes historiques sont susceptibles de se reproduire sous nos yeux. Les États-Unis, en deux siècles, ont passé du régime de la terre libre au régime de l'esclavage qui a fait place sans transition au régime capitaliste. Sous nos yeux également la Russie passe de l'économie rurale servile au régime capitaliste à mesure que la population s'y condense et que la rente foncière y diminue. Aux États-Unis comme en Russie les phénomènes de transformation se pressent et s'accumulent; les transitions sont abrégées si bien qu'en une ou deux générations nous assistons à tout le spectacle que l'ensemble de l'histoire occidentale offre aux yeux parfois distraits des historiens.

Comme on le voit, l'auteur déduit de la loi de la rente la série des transformations sociales. La terre a une productivité spontanée, mais inégale selon les lieux. L'homme vit d'abord de cette production spontanée (en qualité de chasseur, de pêcheur, de récolteur, d'agriculteur extensif, il n'importe). Mais la consommation humaine tend à épuiser le sol; l'agriculture doit devenir intensive et employer toujours plus de capitaux. Dès lors deux phases sont possibles, correspondant à deux situations différentes : Ou bien il reste, à côté des terres cultivées selon la méthode intensive des terres libres, soit voisines, mais de qualité médiocre, soit lointaines, mais fécondes; ou bien la terre libre est partout supprimée et la population partout condensée. Dans le premier cas il faut recourir à des procédés artificiels pour enchaîner l'homme au sol; la contrainte sera plus dure et plus apparente si les terres libres sont fécondes, plus légère ou mieux dissimulée si elles sont improductives. Dans le second cas, la contrainte devient inutile, la faim suffisant à astreindre l'homme au travail.

C'est ainsi que les conditions de la sustentation déterminent les lignes générales de l'organisation civile et les transformations sociales.

Loria se défend d'ailleurs d'introduire dans l'histoire le matérialisme économique selon la malencontreuse formule de Marx : il se contente d'édifier ce qu'il appelle l'*économisme historique*, fondé non seulement sur l'histoire mais sur l'étude comparative des faits actuels.

La supériorité du point de vue de Loria soit sur celui de Marx soit sur celui des économistes classiques est incontestable. Les économistes classiques dédaignaient l'histoire ou n'en retenaient que les faits de nature à confirmer leurs déductions. Marx sophistiquait l'économie politique pour la faire cadrer avec une philosophie de l'histoire où l'esprit hégélien et l'esprit révolutionnaire étaient amalgamés plutôt que combinés. Loria demande à l'économie classique une hypothèse tirée de l'analyse de faits obviés : il contrôle cette hypothèse en empruntant le secours de la méthode comparative et de l'histoire. Rien ne saurait être plus conforme au véritable esprit scientifique.

Mais à cette théorie de la succession des phases économiques l'auteur joint, dans l'œuvre même que nous étudions, une théorie des croyances, des mœurs, des institutions juridiques et politiques que la critique sociologique doit combattre, quelque vérité partielle qu'elle renferme. Hâtons-nous de le dire : aucun préjugé idéaliste ne nous inspire. Nous pensons au contraire que l'œuvre morale, juridique et politique de Loria est forte et saine et que les philosophes, les juristes les publicistes trouveraient profit à la lire et à la méditer. *Contrariorum eadem est scientia.* La philosophie morale, juridique, politique doit connaître et les obstacles que la réalité oppose à son idéal et les conditions d'une transformation de cette réalité, sinon elle fait œuvre vaine et caduque. Beaucoup d'esprits libres, nullement anarchiques, nullement révolutionnaires, accepteraient volontiers, instruits qu'ils sont par la statistique morale, l'idée que l'obstacle opposé à la mise en pratique du droit et de la morale réside, non dans la nature humaine mais dans l'ordre économique et par suite, dans la pression des choses sur la volonté humaine. Or Loria, bien compris, ne dit pas autre chose. Mais l'intérêt même de la sociologie nous dicte les réserves que nous apportons à l'acceptation de cette pénétrante et vigoureuse synthèse.

Le sociologue ne peut mettre en doute que les phénomènes économiques et notamment le rapport de la population au sol n'aient été au nombre des facteurs primaires de l'organisation sociale. Mais les faits sociaux se présentent à lui sous l'aspect de la causalité réciproque ; il voit la religion, les mœurs, le droit, le gouvernement politique subir l'action des facteurs économiques mais réagir constamment sur eux. Il ne peut donc admettre la prétention d'introduire en sociologie des explications unilatérales, de subordonner par exemple tous les phénomènes sociaux aux lois économiques, car ce serait ramener la science d'un siècle en arrière. Or si ingénieuses que soient les hypothèses de Loria, son but hautement avoué est d'instituer une sociologie à base économique et d'identifier, en religion, en morale, en droit, en politique, l'homme social et l'homme économique.

L'édition française des *Bases économiques de la constitution sociale* [1] a été étudiée dans cette revue il y a quelques années par M. G. Belot. Nous-même avons analysé et discuté deux autres œuvres du même auteur, la *Sociologia* et le *Costituzione economica odierna* [2]. Le système sociologique de Loria est donc connu des lecteurs de la *Revue philosophique*. Contentons-nous d'en apprécier les fondements.

La *sociologie économique* tient pour établies les grandes vues de Ricardo et de Malthus sur la loi de la rente et le principe de population. Elle ne se propose pas d'en donner la preuve, mais seulement d'en tirer une double explication, explication des rapports entre l'ordre économique et la discipline morale, juridique, politique, explication de la succession des formes morales, juridiques et politiques.

La morale, le droit, le gouvernement sont les *institutions connectives* dont aucune société ne peut se passer. Il y avait des institutions connectives pendant la phase de la terre libre; il y en aura dans la société-limite. Mais le sociologue et l'historien doivent les considérer dans la société dont l'économie capitaliste est la base. Or elles s'y montrent entièrement subordonnées aux intérêts de la classe qui détient la terre et les instruments de travail. La classe propriétaire pour affirmer l'équilibre instable de la société qu'elle asservit à ses fins doit altérer profondément la morale, le droit et le pouvoir. Prouver la réalité de cette perversion, en montrer les variations et les degrés est l'objet principal de l'ouvrage de Loria que nous étudions ici.

Dans la société fondée sur la terre libre, la morale est l'ensemble des règles qui maintiennent l'accord entre l'égoïsme individuel et l'intérêt de l'association. Il en sera de même dans l'association mixte ou société-limite. La sanction des infractions individuelles est dans la dissolution ou l'affaiblissement de la société, la sanction des infractions collectives est dans la sécession des individus. Si la morale se montre impuissante à réfréner certaines manifestations de l'égoïsme, le droit et le pouvoir viennent en compléter et en confirmer l'action. Mais les contraintes peuvent être les mêmes pour tous et s'exercer dans l'intérêt de tous.

Mais, dans la société capitaliste, il n'en peut-être ainsi. Fondée sur la suppression de la terre libre, elle ne craint pas de voir la sécession des individus châtier les abus de pouvoir dont ils peuvent être victimes. C'est donc l'égoïsme de l'individu qui doit être transformé pour cadrer avec un intérêt social qui n'est pas solidaire du sien. La morale, appuyée par les sanctions de la religion ou de l'opinion, est chargée d'assurer cette « perversion de l'égoïsme ». Mais la morale se montre bien vite impuissante à contenir la réaction de l'égoïsme : il faut donc lui donner l'appui de la contrainte juridique qui elle-même suppose l'action du pouvoir. Une souveraineté politique, exercée arbitrairement sous quelque forme que ce soit, despotique ou parlementaire, est donc le dernier bastion de la société propriétaire.

1. Paris, F. Alcan, 1893.
2. Voir notamment notre Revue générale de mars 1902 (27e année, n° 3).

Les trois moments historiques de la société capitaliste, l'économie esclavagiste, l'économie servile et la phase actuelle, caractérisée par l'égalité juridique, correspondent au déclin du rôle de la morale, à l'accroissement régulier du rôle du pouvoir. En effet la solidarité va décroissant et l'on tend vers l'atomisme social. Tandis que dans la société primitive, fondée sur l'exploitation de la terre libre, il y a entre les membres du clan une étroite solidarité économique, tandis que la cité antique, fondée sur l'esclavage, remplace la solidarité économique par la solidarité politique entre les propriétaires de terre et d'esclaves, la phase moderne de la Société capitaliste voit disparaitre à la fois la solidarité économique et la solidarité politique. Dans une société aussi artificielle les divergences des égoïsmes ne peuvent être contenues que par le pouvoir.

Aussi la théorie politique remplit-elle, à elle seule, près d'une moitié de l'œuvre. C'est le chef-d'œuvre de l'auteur. Jamais la correspondance entre les partis politiques et les intérêts des classes, entre les destinées des constitutions et les phases de la production, n'avait été indiquée avec autant de profondeur et de finesse.

Toutefois il faut savoir à quelle cause est due l'assentiment moral que les travailleurs non propriétaires donnent à des institutions connectives si contraires à leurs intérêts. Les critiques de Loria n'ont pas négligé cette objection et l'ont parfois accusé de revenir à un voltairianisme superficiel. Mais la réponse est facile. Selon Loria le rôle des institutions connectives n'est pas d'affranchir de toute règle le propriétaire individuel en lui assurant la soumission des travailleurs : c'est d'astreindre l'individu, propriétaire ou prolétaire, à conformer sa conduite aux conditions d'existence que l'économie capitaliste impose à sa classe. Mais tandis que dans cette société la morale et le droit permettent, non sans doute à l'individu, mais à la classe capitaliste, d'agir conformément à son intérêt bien entendu, elles « pervertissent » l'égoïsme des travailleurs en leur suggérant d'agir contrairement à leurs véritables intérêts. — En second lieu, la tâche de convertir ou de pervertir l'égoisme des déshérités n'incombe pas directement au propriétaire ou au capitaliste : elle est l'office des *travailleurs improductifs* (prêtres, légistes, professeurs, écrivains). Inévitablement solidaires des propriétaires qui peuvent seuls rémunérer leur travail, ils mettent leur influence au service de l'ordre social dont les capitalistes et les propriétaires tirent richesse et puissance. Les prêtres, les légistes et les lettrés forment, selon les temps, la clientèle naturelle de la richesse. Tantôt la propriété les rémunère directement comme au moyen âge, tantôt elle les fait rémunérer par l'État dont la soumission lui est toujours assurée.

Enfin, et ce point est le plus digne d'attention, l'ordre propriétaire suffit à transformer l'esprit du travailleur dans le sens de la dépendance et de la soumission. Le travailleur se sent impuissant à agir sur la nature sans le concours du capitaliste; l'impuissance avérée

de son travail personnel fait naître en lui un sentiment de crainte d'où naissent la crédulité et la superstition. Les agressions multiples dont il est l'objet sous le régime de la propriété foncière, qui tend toujours à l'asservir, lui ôtent la disposition de ses facultés mentales et le rendent au plus haut point suggestible. Il n'a donc plus de conceptions religieuses, morales, juridiques ou politiques à lui : il a celles qu'il convient aux travailleurs improductifs de lui inculquer. Or elles n'ont pu être que favorables au maintien de l'ordre économique établi qui, vu l'abaissement intellectuel des travailleurs, ne peut être ébranlé sans que la production elle-même s'arrête.

III

Avec quelque habileté que l'auteur interprète les donnés de l'ethnologie et de l'histoire en faveur de son hypothèse, le système qu'il nous expose présente des difficultés qui, chez lui comme chez Marx, sont tranchées plutôt que dénouées.

Nous les ramènerons à trois, concernant la suppression de la terre libre, la suggestibilité des prolétaires, la fonction attribuée aux travailleurs improductifs.

La suppression de la terre libre est, selon l'auteur, la conséquence inévitable de deux lois économiques, le principe de population et la loi de la rente. Les volontés humaines n'ont été que les instruments aveugles d'une nécessité inconsciente. car il fallait que l'agriculture, d'extensive, devînt intensive. Plus la nature paraissait favoriser la culture extensive, plus les procédés sociaux ont dû être impitoyables pour contraindre les travailleurs à accepter une organisation économique devenue indispensable. C'est ainsi que l'esclavage a été une institution inévitable dans les pays méridionaux où la production spontanée du sol est abondante, tandis que dans les pays du nord de l'Europe où la rente foncière est faible, le régime du servage a pu être institué sans l'antécédent de l'économie esclavagiste.

Ces assertions peuvent être révoquées en doute [1]. Admettons toutefois que la loi de la rente ait ainsi déterminé les conditions d'existence de la société rurale : il faut encore que la genèse des forces sociales qui ont supprimé la terre libre soit expliquée, puisque ces forces rencontraient non seulement la résistance de l'égoïsme « normal » mais celle d'une organisation sociale antérieure. Or une double difficulté attend ici l'hypothèse de Loria, difficulté sociologique et difficulté économique, L'auteur reconnait que sous le régime de la terre libre l'humanité vivait organisée en clans maternels, sans aucune hiérarchie sociale. Mais cette structure opposait par elle-même un obstacle à toute constitution de l'autorité et de la propriété. La difficulté disparaitrait sans doute si l'auteur admettait l'existence de deux

1. C'est ainsi que le droit suédois a connu l'esclavage mais non le servage.

agents de transformation le prêtre et le guerrier, dans ces sociétés primitives, comme dans celles de la Mélanésie actuelle. Mais si nous l'en croyons, la religion et la guerre ne pouvaient surgir que dans une humanité déjà privée de la terre libre. Sans doute il hasarde l'idée que la religiosité a d'abord apparu dans la conscience des femmes asservies à l'autorité masculine. Mais rien ne prouve que le clan maternel ait consacré l'asservissement de la femme. — Il faut donc supposer que la condensation de la population et la difficulté de subsister des fruits spontanés du sol ont fait surgir des clans guerriers et conquérants. Une grave question économique se présente alors. Nous comprenons que le clan guerrier ait pu être l'agent inconscient des lois économiques et imposer la culture intensive aux clans pacifiques, mais encore faut-il que l'obéissance ait été inévitable. Or elle ne l'était pas aussi longtemps que les vaincus pouvaient gagner des terres inoccupées au centre des continents, ou tirer leur subsistance de la mer. Jusqu'à notre époque des terres fécondes sont restées inoccupées et la mer, qui nourrit tant d'hommes, n'a jamais été appropriée. Nous ne voyons donc pas comment la pression des lois économiques aurait pu supprimer universellement la terre libre.

La « perversion de l'égoïsme » est la clef de la théorie des institutions connectives. Or pour que l'égoïsme soit perverti, il faut que l'individu soit docile aux suggestions dictées par l'intérêt des classes supérieures. Loria affirme donc que la suggestibilité des foules est l'œuvre de l'économie capitaliste. Mais il demande à la psychiatrie et à la psychologie plus qu'elles ne peuvent lui donner actuellement, en même temps qu'il néglige des faits bien acquis à la psychologie ethnique. La misère économique favorise la misère psychologique et cette psychasthénie, pour faire usage d'un heureux néologisme, a la suggestibilité pour conséquence. Mais il faudrait avoir démontré que la misère économique est l'œuvre de l'économie capitaliste, car ce n'est rien moins qu'une vérité évidente. D'un autre côté, comme l'avait montré Wundt dans une œuvre bien connue[1] les populations boréales sont au plus haut point dociles aux hallucinations suggérées par leurs chamanes et cependant elles vivent sous le régime de la terre libre. Les foules modernes passent pour reproduire quelques-uns des traits qui caractérisent les hordes primitives, mais, dans l'hypothèse de Loria, ces hordes étaient composées d'hommes animés d'un égoïsme normal, entièrement étrangers aux superstitions favorables à la hiérarchie capitaliste. Une théorie peut difficilement être plus loin des faits.

Le travailleur improductif est, nous l'avons dit, un acteur de premier ordre dans le drame historique dont la constitution et la catastrophe du capitalisme seraient les principaux actes. Aussi aurait-il fallu en bien faire comprendre non seulement le rôle, mais le caractère.

1. Wundt, *Vorlesungen über die Menschen und Thierseele*, t. II, 47e leçon, p. 278 et suivantes. Cf. Siéroszewski, Du chamanisme d'après les croyances des Jakoutes, *Revue de l'histoire des religions*, t. XLVI, nos 2 et 3.

Les « *improductifs* » forment la clientèle de la propriété foncière et du capital : ils doivent donc suggérer au peuple les croyances, théologiques, juridiques ou morales, utiles à la stabilité de l'ordre social fondé soit sur la propriété foncière soit sur le capitalisme industriel. Mais, le charlatanisme ne saurait être la loi de l'esprit humain. Le travailleur improductif, prêtre, légiste, philosophe ou savant, ne peut proposer à l'assentiment populaire que les croyances qu'il professe réellement. Ces croyances naissent spontanément dans sa conscience et sa pensée, à l'origine tout au moins; elles ne peuvent tendre exclusivement au maintien de la société capitaliste. De même que le propriétaire foncier et le capitaliste sont, consciemment ou non, les agents inflexibles des lois économiques, ou des besoins sociaux qu'elles déterminent, les travailleurs intellectuels sont les agents conscients de lois logiques et psycho-sociales qui limitent l'action des premières. En omettant systématiquement ces lois ou en présentant leurs effets comme des phénomènes secondaires de la vie économique, Loria affaiblit l'autorité des vérités qu'il a mises en lumière. Il provoque les critiques des sociologues qui s'appuient sur la science des religions, des mœurs et du droit à s'exercer sur les lacunes et les erreurs de détail que son œuvre présente. Nous le déplorons d'autant plus que l'œuvre considérable déjà accomplie par Loria ne saurait être dédaignée par personne sans grand dommage pour la science ou pour la pratique sociale. Loria a montré à l'école de la sociologie comparée l'intérêt de l'histoire des colonies modernes et on sait quel parti la géographie sociale tire aujourd'hui de cette étude. Il a créé une véritable pathologie de la religion, de la morale et du droit en montrant combien l'imperfection de l'ordre économique peut se refléter dans les croyances sur lesquelles repose l'assentiment aux normes sociales. Enfin sa théorie de la bi-partition du revenu et du pouvoir est un chef-d'œuvre, une pierre que la science politique ne peut rejeter sans risquer de bâtir l'édifice sur le sable mouvant du verbalisme.

GASTON RICHARD.

III. — Histoire de la philosophie.

1° *Philosophie cartésienne.*

Paul Lemaire. — DOM ROBERT DESGABETS, SON INFLUENCE ET SON ÉCOLE, D'APRÈS PLUSIEURS MANUSCRITS ET DES DOCUMENTS RARES OU INÉDITS. In-8°, 423 p. Paris, F. Alcan.

Cet ouvrage est une contribution intéressante et importante à l'histoire du cartésianisme. Il est divisé en trois parties : I. *Dom Robert cartésien*; II. *Le système*; III. *L'influence, les relations, l'école.*

Dans la première partie, l'auteur montre dom Robert Desgabets

défenseur et apologiste de Descartes, partisan de la physique et de la mécanique cartésienne, partisan et défenseur de l'explication cartésienne du mystère de l'Eucharistie, défenseur et critique de Malebranche. Dans la seconde partie, il expose la théorie da la connaissance, la métaphysique et la théodicée de Desgabets. Dans la troisième partie, il fait connaître les rapports de Desgabets avec les philosophes cartésiens, avec les solitaires de Port-Royal, avec les religieux de l'ordre de Saint-Benoît.

Ce qui était, selon Desgabets, fondamental dans la philosophie cartésienne, c'était la claire distinction des deux substances spirituelle et corporelle, et de leurs véritables caractères respectifs. Descartes lui paraissait avoir établi rationnellement et définitivement cette distinction en dépouillant les corps des qualités sensibles et en ne leur laissant d'autre attribut réel que l'étendue. En un mot, ce que nous appelons aujourd'hui la subjectivité des qualités secondaire était, à ses yeux, la grande, la vraie découverte de Descartes. Il en faisait remarquer les conséquences qui renouvelaient la physique :

« La première conséquence (de la doctrine cartésienne), disait-il, est que toutes ces prétendues qualités sensibles, n'étant aucunement dans les choses extérieures, le soleil n'est pas lumineux, la neige n'est pas blanche, le feu n'a pas de chaleur, au sens qu'on s'imaginait avant nos jours.

« La seconde, qui suit de la précédente, c'est que toutes ces choses étant de notre côté, ce sont effectivement nos sentiments, nos perceptions, ce sont des pensées, des passions de l'âme dont elle est le sujet et l'objet immédiat et qui n'ont aucune ressemblance avec les modes ou accidents de la matière...

« Avant la découverte de ces vérités, il a été impossible qu'il y eût de vraie philosophie dans le monde, puisque les philosophes n'ont été occupés jusqu'à nos jours qu'à chercher dans son objet, qui est le corps naturel, des choses qui n'y étaient pas du tout, et qui sont tout au contraire toutes spirituelles, quoiqu'elles soient excitées par le corps.

« Il se trouve que par ce moyen la physique est heureusement réunie avec les sciences infaillibles, qu'elles n'ont toutes qu'un objet total, que le corps actuel, dont les physiciens ont dit tant de choses en l'air, n'est autre chose que le solide des mathématiciens, en tant que les divisions, figures et arrangements de ses parties peuvent faire tout ce qui parait sur le grand théâtre de la nature, ce qui donne à la nouvelle physique, qu'on établit maintenant sur ces fondements, toute la solidité que l'on rencontre dans les sciences mathématiques. »

M. P. Lemaire cite ces remarques en leur donnant une entière approbation : « L'erreur assez générale que combat ici Desgabets, dit-il, provient d'une fausse conséquence que nous tirons du témoignage de nos sens. Ceux-ci nous apprennent qu'il y a dans les corps qui nous affectent une propriété permanente, en vertu de laquelle ils peu-

vent exciter en nous telle ou telle sensation; nous concluons que ces qualités sensibles des corps sont quelque chose dans ces corps qui ressemble à nos sensations » (p. 76).

Desgabets devait naturellement adopter, avec la conception cartésienne de la matière, l'explication cartésienne de l'Eucharistie. Il admettait donc, comme Descartes, que c'est le pain même qui, en suite de la consécration, devient le corps de Jésus-Christ, parce qu'il est informé par l'âme de Jésus-Christ. Mais il était difficile que cette philosophie *eucharistique*, qu'il s'ingéniait à soutenir et dans laquelle il voyait avec raison un conséquence nécessaire de la physique cartésienne, trouvât grâce devant les théologiens catholiques et fût par eux jugée conciliable avec la foi. Elle fut l'objet de vives controverses; et c'est elle que Pascal a entendu critiquer dans un fragment obscur et presque énigmatique des *Pensées*, récemment commenté par M. Couture (p. 113)[1]. Il paraît assez clair qu'elle détruisait la réalité de la transsubstantiation, laquelle ne saurait avoir aucun sens dans le cartésianisme, où la substance corporelle et son attribut, l'étendue, sont les mêmes dans tous les corps et où, par suite, les corps n'offrent de différences et ne sont susceptibles de changement que dans leurs modes.

Desgabets était, d'ailleurs, un cartésien fort indépendant. S'il défendait vigoureusement la conception cartésienne de la matière, il rejetait la méthode cartésienne de démonstration philosophique, la théorie cartésienne de la connaissance de l'âme, de Dieu et des choses extérieures. Il n'admettait pas que l'on commençât, comme l'avait fait Descartes, par séparer du fait de la pensée le contenu de la pensée, en doutant de ce contenu dont fait partie l'affirmation de la réalité des corps, et que, pour écarter ce doute, il fût nécessaire d'invoquer la véracité divine. Il tenait que cette méthode du doute et du *Cogito* est défectueuse et dangereuse; que les deux substances sont, l'une et l'autre, perçues intuitivement dans tous les actes de pensée, les perceptions des sens se résolvant en idées claires et distinctes dont l'objet est à la fois l'âme et le corps dans leur union intime; que cette union intime et constante de l'âme et du corps, directement saisie, prouve l'existence de Dieu qui les a créés et qui a établi leurs rapports. « Cette vérité, disait-il (que la chose à laquelle on pense est en elle-même telle qu'elle est représentée par la pensée), est enveloppée dans la connaissance intuitive que nous avons de nos pensées qui, clairement, nous apparaissent comme des représentations et des peintures intérieures de leurs objets, auxquels elles ont un rapport essentiel... Nos pensées n'étant que des représentations des choses, elles nous obligent d'y apercevoir ce qui y est contenu... Il m'est donc permis de présenter cette vérité comme indubitable, mais outre cela, je prétends qu'elle doit être regardée comme la plus fondamentale et la plus nécessaire de toutes » (p. 151).

1. Nous avons parlé de ce *Commentaire*, de M. Couture, sur le fragment de Pascal dont il s'agit dans l'*Année philosophique* de 1899, p. 229.

On voit par ce passage d'un ouvrage manuscrit qui a pour titre : *Supplément à la philosophie de Descartes*, que Desgabets était très éloigné de l'idéalisme. Avant Reid, et comme Arnauld, il a soutenu la perception immédiate des corps. Et M. Lemaire, resté fidèle au spiritualisme de Cousin et de son école, applaudit au *robuste bon sens* de ce cartésien perceptionniste. « Dom Desgabets, dit-il, croit aux choses corporelles, et se confie à ses sens; non point certes qu'il reprenne l'antique théorie de l'objectivité des qualités sensibles, mais à côté des vains fantômes de l'imagination, utiles seulement pour la vie pratique, il y a les conceptions claires et simples de l'entendement que les sens lui donnent au moyen de l'union de l'âme avec le corps » (p. 152).

On ne peut s'étonner que ce bon sens qui, bornant au domaine de la science proprement dite la révolution opérée par Descartes, se refusait à admettre le doute *idéaliste* sur l'existence de substances matérielles, ait à plus forte raison repoussé l'affirmation *idéaliste* de la vision en Dieu de ces substances. L'explication donnée par Malebranche de la manière dont nous percevons et connaissons les corps était, aux yeux de Desgabets, une théorie toute mystique, où il était bien difficile « de trouver de la solidité » (p. 140).

De ses vues sur l'union intime et constante de l'âme et du corps Desgabets tirait des conséquences métaphysiques très originales. Il tenait que la pensée, chez l'homme, est liée au mouvement corporel, conditionnée par le mouvement corporel; que, sans le mouvement corporel, elle serait tout entière en un instant indivisible; que c'est le mouvement corporel qui lui donne une durée, un commencement et une fin, en introduisant en elle la division et la succession; que le temps s'applique uniquement aux modes des deux espèces de substances : directement d'abord aux mouvements, puis indirectement aux pensées, d'après la dépendance où elles sont des mouvements; que les substances corporelle et spirituelle sont hors du temps et que créées hors du temps, elles ne peuvent être anéanties.

M. Lemaire résume ainsi qu'il suit cette doctrine curieuse de l'*indéfectibilité* des substances : c'est l'expression employée par dom Robert :

« L'action créatrice de Dieu est, comme Dieu lui-même, hors du temps. Et les substances créées reçoivent de Dieu, comme substances, *un point d'existence indivisible*. Elles aussi sont hors du temps, dans lequel tombent seulement leurs modes. Elles sont donc indéfectibles.

« Pour que l'existence d'une substance finisse, il faut que la substance soit de telle nature qu'on y puisse concevoir *un bout d'existence*. Or, Dieu, étant en créant hors du temps, a produit les choses créées sans aucun bout d'existence.

« Les substances sont permanentes ; tout le monde sait qu'elles subsistent, pendant que leurs modes se succèdent et passent. Or les choses

permanentes ont leur être tout ensemble et le possèdent comme en un point ; elles ont part à l'indivisibilité de l'existence divine (p. 193). »

M. Lemaire montre sans peine que, d'après cette doctrine, les substances étant indéfectibles, c'est-à-dire n'ayant pas de bout d'existence dans l'avenir, ne peuvent en avoir davantage dans le passé, qu'elles sont donc éternelles *a parte ante* aussi bien qu'*a parte post*. « Si le pouvoir anéantisseur actuel de Dieu, dit-il, est contradictoire, son pouvoir créateur actuel est contradictoire au même titre ; ce pouvoir est épuisé : tout a été créé d'un coup, et chaque âme humaine a existé de toute éternité » (p. 194).

Et il croit réfuter Desgabets, en affirmant au nom de la *vraie* métaphysique, « que Dieu éternel coexiste au monde temporel, c'est-à-dire que, sans entrer dans le temps, il est présent à tous les moments de la durée » ; que, « dans cette coexistence et cette présence », la raison est obligée d'accepter « un des aspect du mystère fondamental, qui est la coexistence du fini et de l'infini » ; qu'elle ne peut rejeter ce mystère, sans se condamner, « aux absurdités du panthéisme, ou du dualisme, ou de l'athéisme » (p. 195).

Nous n'entendons pas défendre ici la métaphysique de Desgabets ; mais nous ferons remarquer que M. Lemaire va un peu trop vite, en sa réfutation, quand il déclare sur un ton décisif, que l'on ne saurait nier la coexistence du fini et de l'infini sans être conduit à des conséquences absurdes. Il eût fallu montrer, d'abord, que cette coexistence n'est pas contradictoire, c'est-à-dire absurde elle-même ; ensuite, qu'elle est nécessairement impliquée par la croyance en un Dieu personnel, distinct du monde et créateur du monde.

La doctrine de Desgabets rappelle celle de Spinoza par le rapport qu'elle établit entre les modes corporels et les modes psychiques et par le caractère d'immuable et indivisible éternité qu'elle reconnaît aux substances et qui les distinguerait des modes. Comme la doctrine de Spinoza, elle parait avoir son origine dans l'identité cartésienne de l'espace et de la matière. Si l'espace doit être considéré comme chose réelle, en d'autres termes si son étendue est nécessairement l'attribut d'une substance, on ne peut admettre, ni qu'il puisse cesser ni qu'il ait commencé d'exister. L'indéfectibilité des substances, c'était l'indestructibilité de l'espace-matière de Descartes, étendue aux substances spirituelles.

On peut ajouter que l'indéfectibilité des substances mène assez logiquement, semble-t-il, à l'unité spinoziste de la substance dont l'étendue spatiale sans bornes et sans vides est l'attribut. Supprimez les modes divers de cet attribut, et l'espace continu est un. Joignez, en cette substance unique, à l'attribut étendue, l'attribut pensée, et vous avez le Dieu immuable et éternel de Spinoza, dont les corps et les âmes sont les modes. Du Dieu qui a créé les substances hors du temps en leur donnant un point d'existence indivisible, vous passez, très naturellement et sans le moindre effort, au Dieu qui a engendré de toute

éternité les deux espèces de modes corporels et psychiques, également successifs et passagers.

F. Pillon.

Norman Smith. — Studies in cartesian philosophy. 1 vol. in-8°, XIV-267 p., London, Macmillan and Co. 1902.

M. Norman Smith a une profonde admiration pour la philosophie naturelle de Descartes; il nous le prouvera dans un prochain volume. Il n'en a aucune, en revanche, pour sa philosophie proprement dite ou sa métaphysique, et il nous en donne les raisons dans un livre très documenté, où il étudie la doctrine cartésienne d'abord en elle-même, ensuite dans ses conséquences, chez Spinoza, Leibniz, Locke et Hume. L'ouvrage se termine pas un chapitre intitulé : « Le passage à Kant ».

Le problème de Descartes est celui que déjà saint Augustin avait vainement essayé de résoudre. Sous l'influence du Christianisme et par opposition aux anciens philosophes, on admettait que l'esprit et la matière, l'âme et le corps sont profondément séparés, qu'il y a entre eux un abime: la question était donc de savoir comment l'homme peut franchir cet abîme et connaître le monde extérieur, comment se concilient les deux termes d'une conception essentiellement dualiste de l'Univers. Mais depuis saint Augustin la difficulté s'est encore accrue. Les progrès de la physique ont, s'il est possible, augmenté la séparation du moi et du non-moi. Descartes a contribué, avec Galilée, à ces progrès. Il a achevé de « déshumaniser » la nature; il lui a enlevé ce qui pouvait lui rester de commun avec l'esprit : il l'a réduite à la matière (ou à l'étendue) et au mouvement, et le dualisme devenu ainsi plus complet, et plus rigoureusement exprimé, puisque la nature est exactement désormais le contraire de l'esprit, s'appelle avec raison le dualisme cartésien. Le moi ne peut alors connaître que ses propres états, et la doctrine des idées représentatives devient inévitable : c'est de ses états seulement, ou de ses idées, que le moi, par inférence, atteint la connaissance d'autres êtres. Le problème de la connaissance, tel que Descartes se l'est proposé en l'aggravant avec sa nouvelle physique, n'est résolu par là qu'en apparence. Si les idées, en effet, ressemblent de quelque manière aux objets extérieurs, il est tout aussi impossible de comprendre comment l'esprit, qui a des caractères opposés à ceux de ces objets, entre en rapport avec elles, et la difficulté n'est que reculée. Il faut donc admettre que les sensations sont innées. Mais on ne peut plus les regarder comme des images des corps. C'est en elles que résident exclusivement ce que nous appelons les qualités secondes de la matière, et ses qualités premières n'ont pas plus de réalité objective. Nous ne pouvons pas sortir de nous-mêmes. Du même objet, du soleil, par exemple, Descartes nous enseigne que nous avons deux notions très différentes, et la plus ressemblante n'est pas celle qui nous vient,

suivant l'opinion commune, par les sens. Construisons-nous, du moins, par une « faculté de la pensée », ces concepts qui répondent plus exactement au réel? Pas d'avantage: ce sont des objets que l'esprit contemple en lui-même; les concepts sont innés comme les sensations, et par l'opposition radicale que Descartes établit entre les sensations et les concepts, il rend inextricables les difficultés déjà insolubles du dualisme; il aboutit enfin à un rationalisme plus absolu encore, dans son antagonisme avec l'expérience sensible, que l'idéalisme de Platon, et cela parce qu'il s'est trompé sur la portée de la méthode des mathématiques.

On sait l'importance qu'il attribue à la méthode. Elle se confond pour lui avec la science même. Tout le secret est de bien ordonner les recherches. Si nous partons des données requises, c'est-à-dire des intuitions, des « natures simples » exemptes de toute obscurité, nous sommes assurés de parvenir à posséder la science, parce qu'elles sont comme les sources du connaître, et nous n'avons qu'à suivre le cours de la vérité. Mais ces natures simples sont des concepts abstraits; elles ne restent simples qu'autant qu'elles restent des abstractions. Elles méritent alors toutes les critiques que Descartes dirige contre la méthode syllogistique; elles ne permettent pas mieux que les axiomes et les définitions, de découvrir quelque chose de nouveau. Il soutient que les concepts d'étendue, de figure et de mouvement sont en nous sans notre participation, par exemple v^e *Médit.* cette essence du triangle, « que je n'ai point inventée et qui ne dépend en aucune façon de notre esprit ». et, en même temps, il parle de ces concepts comme s'il pouvait en faire sortir toutes les particularités et toute la variété du réel. Mais si les objets, par la contemplation desquels l'esprit est censé acquérir de nouvelles connaissances, ne sont donc ainsi que des concepts et, comme tels, s'opposent à la perception, « nous avons affaire, dit M. Norman Smith, au mysticisme platonicien, et nous allons tout droit au faux rationalisme de Spinoza et de Leibniz, qui croyaient l'un et l'autre à un pouvoir générateur du raisonnement déductif, Spinoza prétendant déduire tout l'ordre de la nature et de l'homme du seul concept de substance divine, et Leibniz affirmant que toute vérité nécessaire est analytique ».

Chez Descartes, le mathématicien a fait tort au philosophe: rien n'est plus préjudiciable à la philosophie, comme l'a montré Kant, que les mathématiques : elles partent de concepts arbitrairement formés, construits par l'esprit, et que l'esprit, par suite, peut analyser entièrement: la philosophie, au contraire, a pour objet des conceptions données qui, dans leur complexité obscure, résistent à une analyse complète. On voit combien et sur combien de points les idées de Descartes étaient différentes. Mais on doit lui savoir gré d'avoir insisté, comme il l'a fait, sur la nécessité d'atteindre, en physique et en métaphysique, à la clarté et à la certitude comme en mathématiques. C'est le seul éloge, dans tout son livre, que daigne lui accorder notre auteur;

encore s'adresse-t-il au savant autant qu'au métaphysicien. Or c'est précisément l'œuvre de la métaphysique, d'après Descartes, que de rechercher quels sont les derniers concepts et jusqu'à quel point ils rendent possible la connaissance.

Si nous pouvions suivre M. Norman Smith dans le détail, tel qu'il le présente ensuite, de la philosophie cartésienne, nous verrions qu'il n'y trouve partout que des affirmations contestables, voire même des sophismes. Loin d'être un principe, le *cogito ergo sum* n'est qu'une conséquence, et même la conséquence d'une conséquence ; car il est la suite nécessaire de la doctrine des idées représentatives, qui est elle-même la suite du dualisme. De plus, il ne prouve pas, à proprement parler, l'existence du moi, puisque la conscience actuelle n'atteint ni le passé ni le futur, et encore moins l'existence du moi comme substance. En réalité il est inutile, s'il s'agit de démontrer l'existence, dans le sens le plus vague du mot, et il ne peut pas servir à préciser ce sens. C'est donc une évidence aussi superflue qu'incontestable. Il a fourni cependant à Descartes son critérium de la vérité. Mais ce critérium, dont le *cogito ergo sum* est plutôt un exemple qu'une preuve, repose sur une pétition de principe. « L'acceptation d'une vérité quelconque, celle du *cogito ergo sum* ou n'importe laquelle, implique, en effet, l'acceptation du critérium universel de la vérité, et, par suite, l'adhésion à tout ce que la pensée, d'accord avec ce critérium, présente comme nécessaire. Tout ou rien, c'est ce que la raison exige, et, puisque c'est une nécessité d'agir, notre choix est fait. »

De quelles critiques notre auteur accable les preuves cartésiennes de l'existence de Dieu, il est facile de le deviner. C'est là que s'est manifestée avec le plus d'intensité l'influence de la scolastique à laquelle Descartes n'avait pas su se soustraire. Mais l'argument décisif qui se cache sous les preuves « officielles », pourrait-on dire, est tiré de l'impossibilité, sans le secours divin, de concilier les deux termes séparés par le dualisme. Le critérium, dont nous avons déjà parlé, et d'après lequel tout ce que nous concevons clairement et distinctement comme vrai, nous pouvons le tenir pour vrai, peut recevoir aussi une interprétation négative. Tout ce qui est inséparable dans la pensée est sans doute également inséparable en réalité ; mais dans le cas où l'esprit ne perçoit aucune liaison entre les idées, il ne doit pas non plus en exister entre les choses qui leur correspondent. En appliquant cette interprétation négative, qui est la conséquence de la doctrine scolastique de l'essence, en admettant, lui aussi, que la substance, l'essence, et le concept sont identiques, et, par suite, que ce qui n'est pas essentiel au concept d'une chose n'est pas essentiel à son existence, Descartes conclut à la parfaite indépendance de l'esprit et de la matière, et aussi à la nécessité d'une intervention extérieure pour expliquer, outre leurs relations manifestes, des phénomènes étrangers à la connaissance parfaite que nous avons tout d'abord soit de la matière soit de l'esprit ; tels sont, d'une part, le mouvement, et,

de l'autre, les sensations et les sentiments. Or cette intervention extérieure ne peut être que celle de Dieu. Dieu est, en effet, cette troisième sorte de réalité dont on ne saurait se passer pour établir entre les substances finies, spirituelles ou matérielles, des relations que les concepts de celles-ci ne permettent pas d'expliquer par eux-mêmes. De là à l'occasionnalisme de Malebranche, il n'y a qu'un pas.

Nous ne pouvons prolonger ici l'analyse de ce livre, dans lequel ni le problème, ni la méthode, ni les solutions de la métaphysique cartésienne n'ont, comme on peut en juger, trouvé grâce. Il ne faut pas, dans tous les cas, reprocher à M. Norman Smith d'avoir prononcé à la légère une condamnation si rigoureuse. Il est très bien informé, si les œuvres de Descartes lui sont familières, il ne connaît pas moins celles des *petits cartésiens* : la Forge, Clauberg, Régis, etc., et à ces disciples de la première heure, quelquefois indiscrets, il emprunte, comme à Malebranche, plus d'un témoignage utile à sa thèse. Il montre ensuite, avec beaucoup de sûreté, comment l'influence de Descartes s'est exercée, non seulement sur Spinoza et Leibniz, mais encore sur Locke et Hume, sur Kant lui-même, en dépit de la révolution que ce dernier a fait subir à la philosophie. Mais a-t-il bien interprété les textes, a-t-il compris Descartes, n'a-t-il pas été injuste, en particulier, pour le *Cogito ergo sum*? Sans parler de nos commentateurs français, dont l'impartialité pourrait être suspectée, le professeur de logique à l'Université de Glascow trouverait, même en Angleterre, des défenseurs du plus illustre de nos philosophes; il aurait, notamment, à se mettre d'accord, s'il est possible, avec son éminent compatriote M. Shadworth Hodgson. L'interprétation, il est vrai, des doctrines philosophiques, est livrée à des disputes aussi interminables que les questions mêmes qui ont suscité ces doctrines, et un livre comme celui de M. Norman Smith ne doit pas nous laisser indifférents.

A. P.

Dr Broder Christiansen. — DAS URTEIL BEI DESCARTES. *Ein Beitrag zur Vorgeschichte der Erkenntnistheorie.* 1902, 1 vol. in-8, 107 p., Hanau, Verlag von Clauss und Feddersen.

Dans cette excellente monographie, le Dr Christiansen étudie successivement chez Descartes les éléments psychologiques du jugement, le critérium de la vérité et le problème de la transcendance.

I. Juger, c'est prendre une attitude vis-à-vis d'une idée. Elle implique deux éléments psychologiques : une idée, un assentiment. L'idée est le sujet du jugement, ce qui est jugé; l'assentiment est proprement l'acte même de juger. Le premier élément est de nature théorique, le second de nature pratique. Tandis que la pensée est passive, notre assentiment n'est jamais un événement dont nous soyons simplement les spectateurs; c'est un fait interne spontané.

Juger, c'est vouloir, c'est agir. Il y a, d'après Descartes, trois manières de diviser les idées : quant à leur contenu, on distingue les idées sans image et les idées avec image; quant à leur composition, celles dont les éléments sont nécessairement liés et celles dont ils le sont accidentellement; quant à leur origine enfin, les idées innées, les idées factices et les idées adventices. La troisième classification réunit les deux autres dans le concept des idées innées : l'idée innée, en effet, est l'idée sans image, purement intellectuelle, dont les éléments sont nécessairement liés. De plus, elle n'est d'abord en nous qu'en puissance. Par rapport à l'élément pratique du jugement, Descartes distingue trois sortes, ou plutôt trois degrés de liberté : le plus bas se rencontre dans l'attitude indifférente, le moyen dans la possibilité de juger contrairement aux impulsions des instincts psycho-physiques, et le plus élevé dans l'action conforme à notre nature interne et à la direction innée de notre volonté. C'est seulement à ce haut degré qu'il y a pleine légitimité, et alors la liberté parfaite se confond avec l'absolue nécessité.

II. La perception claire et distincte est le signe de la vérité matérielle; la connaissance de la vérité matérielle est la mesure et la garantie de la vérité formelle, et, par l'union de l'une et de l'autre, s'obtient la solution du problème de la vérité, à savoir que nos jugements doivent se porter, pour être exacts et vrais, à la perception claire et distincte. Dans un jugement parfait, l'intelligence fournit d'abord l'idée, c'est-à-dire la matière du jugement; mais elle ne détermine encore d'aucune manière la volonté à juger. Mais la volonté fait naitre dans la conscience une raison de juger en s'appliquant à l'idée et à la liaison de ses éléments, et elle rend possible par l'attention, une perception claire et distincte; si celle-ci se produit, la décision conforme à la tendance innée de la volonté, se manifeste avec une nécessité naturelle. Nous nous trompons si nous jugeons quand notre volonté est indifférente, et nous évitons l'erreur quand nous suivons la tendance innée de la volonté ou sa vraie nature, quand nous jugeons, pourrait-on dire, naturellement. Les théories de l'idée innée et de la perception claire se complètent et aboutissent au pur rationalisme : toute connaissance vraie a sa racine dans l'entendement et n'est réalisée que par l'activité critique de l'entendement. Celui qui s'habitue à ne jamais donner son jugement sur les choses dont la vérité ne lui est pas clairement connue, acquiert ainsi l'habitude de de ne point faillir, et c'est en cela « que consiste la plus grande et la principale perfection de l'homme » (4e Médit.).

III. Le problème transcendental est de trouver une garantie que les objets réels présentent la même combinaison de caractères que nous saisissons dans les perceptions claires et distinctes, que la liaison nécessaire des pensées réponde aux liaisons réelles. C'est le problème du jugement d'existence. Il a forcé Descartes à compléter son critérium de la perception claire et distincte par deux autres critériums. Il

accorde que les perceptions sensibles elles-mêmes peuvent fonder des jugements scientifiques, mais à la condition de subir un double processus de choix et d'élaboration rationnelle. On n'affirmera *l'existence* des objets matériels qu'autant qu'on aura conçu la continuité de l'espace, du temps, de la causalité, et la *manière d'être* des objets *existants* que si l'on a adopté une théorie mathématique de la nature. Encore ne reconnaît-il la valeur objective de ces critériums qu'autant qu'il est assuré de l'existence de Dieu et de sa véracité. Il a tenté, dit M. Christiansen, de jeter un pont métaphysique entre l'être transcendental et la conscience du sujet; mais il n'y a réussi qu'en apparence, et cette apparence elle-même vient de ce qu'il a substitué un problème psychologique à un problème de la théorie de la connaissance.

Je ne connais pas, sur l'importante question étudiée dans cette brochure, de meilleur travail; elle témoigne d'une parfaite connaissance du sujet et constitue une précieuse contribution à l'histoire de la philosophie. A. P.

2° *Philosophie nietzschéenne.*

A. Fouillée. — NIETZSCHE ET L'IMMORALISME. 1 vol. in-8° de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine*, 294 p., Paris, F. Alcan, 1902.

Le nouveau livre de M. Fouillée est moins une étude complète de la philosophie de Nietzsche qu'une critique de l'individualisme et de l'immoralisme nietzschéens. Même quand l'auteur aborde les thèses métaphysiques et religieuses de Nietzsche, il les envisage surtout dans leurs rapports avec le problème de l'individualisme et de l'immoralisme.

« La négation nietzschéenne de la morale, dit M. Fouillée, est une question préalable posée devant tout travail de moraliste. » C'est cette question que M. Fouillée veut élucider avant d'édifier sa *morale des Idées-Forces.*

Dès le début M. Fouillée pose nettement l'antithèse qui dominera tout son livre : celle de Nietzsche et de Guyau. L'option entre Guyau et Nietzsche est une question de vie ou de mort pour la morale de l'avenir. Concevez-vous la vie à la façon de Nietzsche comme une volonté d'agression, de déploiement sur autrui et contre autrui, c'en est fait de la morale, de toute morale. Concevez-vous la vie à la façon de Guyau comme une volonté d'expansion vers autrui et pour autrui, l'immoralisme est par là même réfuté.

Avant d'opposer Guyau à Nietzsche, M. Fouillée l'oppose à Max Stirner, le précurseur de Nietzsche et le théoricien le plus outrancier de l'individualisme immoraliste. Tel est l'objet de l'introduction. Les quatre livres qui forment le corps de l'ouvrage sont intitulés : *Livre I. Le principe de la philosophie de Nietzsche : Volonté de Puissance.*

Livre II. L'immoralisme individualiste et aristocratique. Livre III Les Jugements de Nietzsche sur Guyau. Livre IV. La religion de Nietzsche. L'ouvrage se termine par une conclusion consacrée en grande partie à la discussion de l'anarchisme et de l'individualisme moral.

La volonté de puissance : tel est le principe général de la philosophie de Nietzsche. Par volonté de puissance, il faut entendre volonté de domination, désir insatiable qu'a la vie de se surpasser. Dans la philosophie de Nietzsche la volonté de puissance est mère du vrai comme elle est mère du réel, s'il est permis de parler de réel et de vrai dans l'illusionisme absolu qu'est le nietzschéisme.

M. Fouillée critique le concept de la volonté de puissance. Il le confronte avec le vouloir-vivre de Schopenhauer. Il insiste sur l'imprécision de ce concept (p. 34). D'après lui la volonté de puissance conçue comme volonté de lutte et d'agression se contredit elle-même. En voulant, en suscitant perpétuellement devant elle l'obstacle, elle se diminue et se nie elle-même (p. 36).

La philosophie de Nietzsche est un volontarisme qui rejette la connaissance au second plan. La vérité est subordonnée à la puissance et ne se définit qu'en fonction de la puissance. Est vrai ce qui favorise la vie, ce qui accélère la vie. Il n'y a pas de vérité en soi. C'est là un dernier fantôme à l'usage des derniers hallucinés de l'arrière-monde : les savants objectifs (p. 43). En face de ces négations de Nietzsche, M. F. revendique les droits de la science et combat les conclusions du nouveau Protagoras.

A vrai dire le Panphénoménalisme est une philosophie irréfutable. Fantomatique comme l'univers dont elle prétend donner la fuyante formule, cette philosophie échappe aux prises toutes les fois qu'on veut la saisir. Dans l'impossibilité où il se trouve de la réfuter directement, force est à M. F. de se rabattre sur les contradictions qui existent entre l'Illusionisme nietzschéen et certaines théories à allures fortement métaphysiques et dogmatiques, telles que celles de l'Éternel Retour et du Surhomme.

M. Fouillée examine les négations qui composent la critique nietzschéenne de la morale. Il s'efforce de réduire Nietzsche à cette alternative : banalité ou excentricité et insanité. Ou la critique nietzschéenne est la réédition d'un lieu commun (attaque contre la morale aujourd'hui reçue) où elle met réellement en bas ce qui était en haut, en haut ce qui était en bas, et alors elle est absurde (p. 58).

Quelle est dans l'Immoralisme la conception possible de la vie individuelle et de la vie sociale?

M. Fouillée mêle forcément ces deux points de vue dans les deux chapitres qu'il leur consacre.

Dans le premier, il montre que Nietzsche, comme le physiologiste Rolph, ne met la lutte qu'en second plan comme ressort du développement de la vie.

« Ce n'est pas la lutte pour la vie, telle que l'a entendue, Darwin qui est le ressort premier du développement, c'est l'abondance. » « Selon Nietzsche, comme selon Rolph, l'aspect général de la vie n'est point l'indigence, la famine; c'est, tout au contraire, la richesse, l'opulence, l'absurde prodigalité même » (p. 77).

Comment cette surabondance de vitalité va-t-elle se manifester? — Par l'appétit de domination, par l'agression, répond Nietzsche. — Non, réplique M. Fouillée avec Guyau : par l'expansion vers autrui et d'abord par la génération pôle opposé à l'égoïste nutrition.

M. Fouillée discute en passant une opinion de M. Durkheim sur le rôle utile du crime pour prévenir un excès de rigorisme de la conscience publique dans ses jugements sur la conduite de l'individu. M. Fouillée admet la sévérité de l'opinion publique quand ses jugements sont justes. Malheureusement il ne nous dit pas quel est le critérium qui nous indiquera le point précis où l'opinion commence à être injuste, indiscrète, incompétente, tracassière et bête. En fait comme en droit, ce point est difficile à trouver. Car il doit varier avec les circonstances, insaisissables souvent du dehors, qui modifient telle ou telle situation. En tout cas, il est hors de doute que l'opinion tend à empiéter sans scrupule sur l'individu.

Poursuivant son examen critique, M. Fouillée combat les idées de Nietzsche sur l'isolement de l'homme supérieur, ainsi que sa condamnation de la justice et de la pitié. Il revient sur cette idée que la lutte n'est pas un facteur essentiel de la vie des sociétés. « Diversité, dit-il, ne signifie pas forcément hostilité. A la lutte avec leurs semblables les hommes substitueront la lutte soit avec la nature, soit avec eux-mêmes. » Le chapitre consacré à la *morale des maîtres* et à la *morale des esclaves* renferme des pages qui peuvent compter parmi les plus intéressantes du livre sur la démocratie, le socialisme, l'anarchie, la question sociale, sur la femme et le mariage. Sur ce dernier point M. Fouillée relève avec raison les idées très peu individualistes de Nietzsche.

Revenant à Guyau, M. Fouillée commente les annotations écrites de la main de Nietzsche sur l'*Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*. Il relève les divergences essentielles des deux théoriciens de la vie, notamment sur la signification et l'essence de la *génération*.

Le jugement final de M. Fouillée sur l'Immoralisme de Nietzsche et sur la forme de sensibilité qui l'inspire est des plus sévères. Il est contenu dans la note suivante qui est au bas de la page 169.

« Il y a une épithète qui revient sans cesse dans la bouche de Nietzsche : c'est celle de *méchant*, qu'il prend dans un bon sens et qui devient à ses yeux un compliment. Il se reconnait lui-même un goût de *perversité*, dont il s'enorgueillit. Il aurait pu aussi se reconnaître un goût de fausseté et de sophisme. Malheureusement il y a là des tares et stigmates de cette « dégénérescence » qu'il avait pourtant, comme Guyau, en si grande horreur. Sa philosophie frise ici cette pathologie

dont Guyau parle en son chapitre sur les décadents. Il semble que la raison de Nietzsche, au moment où elle montre le plus de force et de finesse, soit toujours prête à une fugue vers la déraison. »

Après avoir discuté les thèses métaphysiques et religieuses de Neitzsche : l'attente de la venue du surhomme, le retour éternel, le culte apollinien et dyonisien de la nature, et les avoir mises en contradiction avec le tissu de négations qui composent le scepticisme et l'illusionisme nietzschéen, M. Fouillée soumet enfin dans sa conclusion à une critique pénétrante l'anarchisme moral et l'individualisme et il se demande quelle doit être la vraie signification d'une morale de la vie.

Nous avons dit que le jugement de M. Fouillée sur Nietzsche nous paraissait sevère. La même remarque s'appliquerait peut-être à la méthode critique de M. Fouillée, du moins en ce qui concerne la double question de l'originalité et des contradictions de Nietzsche.

Certes il y a quelque chose d'agaçant dans la prétention vraiment outrée de Nietzsche à la nouveauté absolue et à « l'inouï ». Certes M. Fouillée a raison de mettre à découvert d'une façon très perspicace les racines lointaines ou directes de la plupart des thèses nietzschéennes. Telle ou telle de ces thèses qu'on rangerait parmi les plus originales a des antécédents chez tel ou tel philosophe français. — Par exemple on n'a pas remarqué, du moins à notre connaissance, que toute la première dissertation de la *généalogie de la morale* : « bien et mal » ; « bon et mauvais », se trouve en germe, bien plus, est très nettement indiquée dans ses grandes lignes dans le chapitre x de la *Vie de Jésus* de Renan : Le royaume de Dieu comme l'avènement des pauvres. Il y a là un développement sur le primitif *ébionisme* chrétien qui sera repris et interprété par Nietzsche. — Mais en quoi cela diminue-t-il l'originalité de Nietzsche dans l'ensemble de sa construction philosophique et surtout dans l'inspiration qui lui a permis de faire épanouir son principe de la volonté de puissance en une telle variété de conséquences, d'applications, de suggestions, d'insinuations, de réflexions ingénieuses ou profondes ?

Il en est de même pour les contradictions reprochées à Nietzsche. — Certes ces contradictions sont nombreuses et surtout apparentes. Mais l'extrême visibilité de ces contradictions ne doit-elle pas précisément nous mettre en garde contre cette apparence ? Il ne faut pas oublier que la philosophie de Nietzsche est elle-même une chose en croissance ; que des thèses opposées, dans une telle philosophie, peuvent être vraies sur des plans différents et à divers degrés de l'évolution d'une même pensée. Nous ne prétendons pas placer Nietzsche au-dessus des lois de la logique. Mais peut-être pourrait-on concevoir qu'à côté de la logique rigide, unilatérale, des penseurs discursifs, il y a place pour une logique plus souple, une logique vitale en quelque sorte, qui serait en croissance et en mouvance comme la vie elle-même et qui serait plutôt celle des penseurs intuitifs. Nietzsche ne serait-il pas un de ces

esprits auxquels convient le conseil d'Emerson : « Une terreur qui nous éloigne de la confiance en nous-mêmes, c'est notre esprit de suite, notre désir d'être conséquent avec nous-mêmes : c'est une espèce de vénération pour nos actes ou nos paroles passées, parce que nous croyons que les yeux des autres n'ont pas d'autre point de repère pour supputer l'orbite de notre personnalité et nous sommes ennuyés de les désappointer... Mais pourquoi vous obligeriez-vous à retourner la tête? Pourquoi traîner avec vous ce poids de la mémoire pour éviter de contredire ce que vous avez dit dans telle ou telle circonstance? Supposez que vous vous contredisiez : — et puis, après? Il ne faut pas regarder le passé, mais vivre dans un jour nouveau. Dans votre métaphysique vous n'avez pas reconnu de personnalité à la Divinité. Cependant, si une religieuse impulsion s'empare de vous, cédez-lui votre cœur et votre vie, dussiez-vous figurer Dieu en formes et en couleurs. Abandonnez votre théorie, comme Joseph abandonna son manteau aux mains de la femme adultère, et fuyez. » Oui, la pensée de Nietzsche est mouvante et multiforme. Mais c'est que dans sa croissance elle représente les plans divers d'une même idée. Peut-être eût-il été intéressant de suivre l'idée maîtresse de l'Immoralisme depuis cet essai sur les origines de la tragédie grecque, où se dessine déjà le problème de Socrate jusqu'à l'*Antéchrist*. Cette étude de la croissance chronologique de l'idée y ferait voir peut-être une intime unité organique.

Disons un mot du fond même de la question.

M. Fouillée a-t-il exactement rendu la physionomie de l'Immoralisme nietzschéen? D'après lui l'Immoralisme oscille entre la banalité et l'insanité. — Sans doute l'Immoralisme est un lieu commun s'il se borne à dénommer les imperfections et les hypocrisies de la morale régnante. Mais il y a autre chose dans l'Immoralisme. Nietzsche a bien vu qu'en dehors des anciens impératifs et des anciennes téléologies il n'y a de recours que dans un principe de force créateur de toutes les énergies et de toutes les formes de la vie. « Dès que l'on supprime tout recours possible pour expliquer la vie à un principe théologique situé en dehors d'elle, soit dans la divinité, soit en une idée pure de la Raison, forme déguisée de la divinité, il reste que la vie ne peut se différencier d'elle-même, ne peut évoluer et progresser que par accumulation de sa propre substance, en vertu d'un principe de force créateur de toute diversité, de toute existence, de toute moralité et de toute beauté [2]. » Ce principe, Nietzsche l'affirme avec une netteté sans égale, en dépit de ses apparentes, parfois même de ses réelles contradictions.

Suivant nous l'originalité de Nietzsche consiste dans le rejet de tout idéal extérieur ou intérieur, imposé ou suggéré, directement ou indi-

1. Emerson, *Essais : Confiance en soi-même.*
2. J. de Gaultier, Etat de la philosophie en France, *Flegrea* du 20 novembre 1901, p. 345.

rectement, par la société à l'individu. Un idéal, c'est toujours un guide placé près de nous par la société : tantôt ange gardien, tantôt gendarme ou garde-chiourme. Le mot de Stirner est vrai : « Un idéal n'est qu'un pion. » Nietzsche dénonce le mensonge de tous les rationalismes héritiers des religions qui, au nom d'une idée (unité morale de l'humanité, égalité, fraternité universelles), veulent imposer à l'individu un conformisme extérieur ou intérieur. En définitive les idéaux reviennent à subordonner l'individu à la société; non sans doute à la société avec une majuscule, mais à la mentalité régnante, à la « majorité compacte », ou encore à la mentalité d'un groupe dirigeant qui prétend synthétiser en lui les aspirations inférieures de la société. Avec K. Marx, Stirner, Nietzsche place les tâtonnements de l'action avant les formules de la théorie.

La prénotion intellectualiste empoisonne la morale et la sociologie. C'est contre elle que Nietzsche lutte avant tout. Il dénonce ce que Marx a appelé le *surnaturel démocratique*. On pourrait dire de lui, *mutatis mutandis*, ce qu'on a dit de Marx : « Son esprit est nettement anti-idéologique; j'oserai même dire anti-idéaliste;... un idéal, qu'est-ce sinon une abstraction qui prétend régenter le réel, le dominer, et qui, née d'un sentimentalisme toujours exclusif, conduit tout droit ses partisans à quelque nouveau fanatisme? Je sais que cette manière d'entendre le socialisme est susceptible de heurter beaucoup de gens; on rééditera sans doute l'accusation fameuse de « doctrine du ventre ». Le monde regorge de gens chez qui le sentiment et l'idéal débordent et qui voudraient calquer l'univers entier sur le patron rêvé par leur cœur généreux. Tous nos braves idéalistes partent en guerre, au nom de la Vérité, de la Justice, de la Raison... et de la Liberté, et n'ont rien tant à cœur que d'opprimer les gens assez obtus pour ne pas concevoir à leur manière la Vérité, la Justice, la Raison et la Liberté [1]. »

Nous savons à quel point il serait faux et injuste de voir en M. Fouillée un intellectualiste autoritaire. Il n'est pas d'esprit plus libre, plus indépendant des formules et des idéaux d'école. Il n'a pas craint d'ébranler un des premiers, et même le premier en France, l'idéal kantien. Plus d'une fois il a alarmé les intellectualistes qui lui reprochaient de s'orienter vers un Volontarisme qui place le vouloir-vivre et non la Raison au cœur des choses.

Il n'en est pas moins vrai que M. F. conserve une idée de derrière la tête : une téléologie immanente, la croyance à une fin [2] dont il est difficile, il est vrai, de définir le mode d'existence et le mode d'action; l'affirmation implicite que l'altruisme est bon en soi, que l'égoïsme agresseur et dominateur d'autrui est mauvais. Or affirmer cela, c'est revenir à la métaphysique intellectualiste et finaliste. C'est restaurer l'antinomie kantienne : Bien-mal; Altruisme-Égoïsme, forme de

1. Édouard Berth, La politique anticléricale et le socialisme, *Revue socialiste* du 15 novembre 1902.

2. Voir *Nietzsche et l'Immoralisme*, Conclusion, p. 282.

l'antinomie Unité-diversité; et opter dogmatiquement pour la thèse.

Il est à remarquer que c'est cette perpétuelle antithèse : Bien et mal; Altruisme et égoïsme, qui court tout le long du livre de M. F., sous les noms de Guyau et de Nietzsche. Disons même en passant que M. F. nous semble parfois un peu forcer à cet égard le contraste entre les deux philosophes. M. F. voit dans Guyau un théoricien presque dogmatique de l'Idéal humanitaire. Il laisse trop dans l'ombre certaines idées des plus belles et des plus originales de Guyau, mais qui se rapprochent de celles de Nietzsche et qui sont *amorales* : par exemple, les idées de Guyau sur l'amour du risque et aussi son affirmation qu'il « n'y a pas de gouvernail, qu'il n'y en a jamais eu... » Quoi qu'il en soit, l'antithèse Altruisme-égoïsme nous semble beaucoup trop simpliste et par là même artificielle. En réalité il entre dans chacun de nos actes et de nos sentiments des milliers de petites actions et impulsions élémentaires affectives, sensitives, imaginatives, motrices : tout un complexus de petites forces de désir, d'illusion, de volition qui se déploient dans les directions et suivant les modes les plus variés. Tous ces éléments complexes, nous les réduirons après coup à deux termes : bien et mal; égoïsme, altruisme, double étiquette utile peut-être pour la vie sociale, mais superficielle et mensongère comme toutes les étiquettes. Nietzsche s'est placé par delà cette antithèse. Il a essayé de définir la valeur des actes humains autrement que ne le font ceux qui admettent cette antithèse. M. Fouillée lui reproche de laisser dans le vague ce mot de *valeur*, de ne pouvoir en donner une formule précise. Il est vrai que Nietzsche ne peut donner de la valeur ou puissance une formule en chiffres telle que, par exemple, celle de la valeur d'un titre qui suit les variations du cours de la Bourse; mais, à tout prendre, ses définitions de valeurs ou de puissances sont au moins aussi précises que celle qu'on essayerait d'en donner au nom d'une téléologie quelle qu'elle soit. Quelle plus belle définition du Droit, plus exacte et plus constamment vérifiée par la vie que celle-ci : « La justice, c'est le bon vouloir, entre gens de puissance à peu près égale, de s'accommoder les uns des autres, de ramener l' « entente » au moyen d'un compromis; quant aux gens moins puissants, on les contraignait à accepter entre eux ce compromis [1]. » Et ailleurs : « L'homme équitable a sans cesse besoin du toucher subtil d'une balance pour évaluer les degrés de pouvoir et de droit qui, avec la vanité des choses humaines, ne resteront en équilibre que très peu de temps et ne feront que descendre ou monter : — être équitable est donc difficile et exige beaucoup d'expérience, de bonne volonté et énormément d'esprit [2]. »

De la rapide critique que nous venons de faire de la critique de M. Fouillée, il est aisé de conclure qu'entre Nietzsche, destructeur de toute téléologie, et M. Fouillée, conservateur malgré tout de cette téléologie, il ne peut exister aucun terrain d'entente. De là, l'intransi-

1. *Généalogie de la morale*, édit. du *Mercure de France*, p. 11.
2. Nietzsche, *Aurore*, § 112.

geance de la critique de M. Fouillée, au moins en ce qui concerne la thèse fondamentale de Nietzsche.

L'idée que Nietzsche se fait de la morale diffère *toto genere* de celle de M. Fouillée. Nietzsche développe les conséquences extrêmes de cette phrase de Schopenhauer : « Quant à moi, tout au rebours de Kant, je dis que le moraliste est comme le philosophe en général, qu'il doit se contenter d'expliquer et d'éclaircir les données de l'expérience, de prendre ce qui existe ou ce qui arrive dans la réalité, pour parvenir à la rendre intelligible ; et qu'à ce compte, il a beaucoup à faire, considérablement plus qu'on n'a encore fait jusqu'ici [1]... » Pour Nietzsche, non seulement la morale n'est pas impérative ; elle n'est même pas persuasive. Car à quoi bon donner des conseils à qui ne peut agir autrement? Autant vaudrait engager les petits moutons à se transformer en grands oiseaux ravisseurs, en leur montrant les avantages de la force. Pour Nietzsche, la morale est en partie une critique *explicative* de la pratique humaine, suivant le vœu de Schopenhauer. Mais surtout elle est un chant de triomphe, un hymne à la Vie, à la Puissance, une glorification de ceux qui ont incarné à un degré supérieur la volonté de vie et de puissance. Ainsi fait Zarathoustra.

C'est là d'ailleurs, suivant Nietzsche, le but de l'œuvre d'art. Et la morale entendue à la façon de Nietzsche est essentiellement un chant poétique, une œuvre d'art.

Les moralistes ordinaires posent le problème en partant des données de la conscience commune et ils prétendent écarter légitimement tout ce qui est en contradiction avec ces données. Si l'on procède ainsi, on enfonce une porte ouverte. On commet le cercle vicieux, le πρῶτον ψεῦδος dont parle Schopenhauer. On exécute un simple tour de passe-passe philosophique. Le Nietzschéen tient pour nulles et non avenues les données de la conscience commune. Il va où l'entraîne sa propre volonté de vie et de puissance.

Qu'il nous soit permis en terminant de dire un mot de la critique à laquelle M. Fouillée a bien voulu soumettre quelques idées, que nous avons eu l'occasion d'exposer, et qui rentrent à certains égards dans le cadre de l'Individualisme nietzschéen.

M. Fouillée nous adresse quatre reproches principaux :

1° De répudier tous les dogmatismes sociaux ;

2° De professer une philosophie sociale individualiste qui est elle-même un dogmatisme ;

3° De nier l'existence de l'intérêt général ;

4° D'aboutir à des conclusions aristocratiques.

Examinons très brièvement ces divers reproches.

D'après M. Fouillée, la négation de tous les dogmatismes moraux et sociaux nous conduit à prêcher l'isolement absolu de l'individu, à nier les faits les plus élémentaires qui rattachent l'individu à ses parents,

1. Schopenhauer, *Le fondement de la morale*, édit. Alcan, p. 15.

à ses semblables, à ses contemporains, aux générations antérieures. Il nous reproche spirituellement de vouloir soustraire l'individu même à l'allaitement : « le dogmatisme maternel ».

Entendons-nous sur la question de notre antidogmatisme. Nous voulons simplement dire que la société de mes contemporains, cette société organisée en dehors de ma volonté ou parfois même en opposition avec le vœu de ma volonté, n'a aucun droit sur moi au nom des avantages dont les travaux et les progrès de l'humanité passée me font bénéficier. Je ne vois pas en quoi je devrais de la gratitude à mes contemporains, dont une bonne part sont des gredins ou des imbéciles pour les bienfaits que m'a procurés, comme à eux, le génie d'un Watt, d'un Ampère, ou dans un autre ordre d'idées d'un Descartes, d'un Goethe, d'un Victor Hugo. Si j'éprouve raisonnablement une admiration et une reconnaissance rétrospectives pour les génies qui ont permis l'éclosion de telle grande découverte scientifique ou de tel chef-d'œuvre artistique, je ne vois pas en quoi cela m'oblige envers le troupeau des Homais, des Prudhomme, des Bouvard et Pécuchet qui étant le nombre, auront sans doute la prétention de m'astreindre à leur idéal (?). Je ne vois pas en quoi cela m'oblige envers une organisation sociale, qui est pour une bonne part un tissu de sottises et de préjugés, ni même envers un État qui est toujours par définition une oligarchie que je n'ai aucun intérêt à servir, si je ne fais pas partie moi-même des dirigeants.

La mère est en droit d'attendre de la reconnaissance et de l'affection de l'enfant qu'elle a engendré, élevé, nourri, veillé, aimé, protégé. Mais de ce que j'éprouve naturellement de la reconnaissance pour mon père, ma mère, pour ceux qui m'ont aimé, je ne vois pas le droit qu'aurait M. Espinas à revendiquer de moi, le moindre respect ou le moindre dévouement pour un système social dont ceux que j'aime ont peut-être eu à souffrir comme moi.

C'est là le sophisme de la solidarité qui consiste à confondre de naturelles et spontanées affections *électives*, avec le dévouement au troupeau ou à ses pasteurs.

M. Max Nordau a fort bien indiqué les deux aspects de cette question, dans le premier chapitre de ses *Paradoxes sociologiques* intitulé *Regard en arrière*, M. Max Nordau met en regard d'une part, la platitude, la bêtise officielle, la méchanceté collective du troupeau de gens distingués qui s'agitent dans une soirée mondaine berlinoise ; et d'autre part, la noblesse des grands esprits, des solitaires travailleurs de la pensée dont le commerce le réconcilie avec l'humanité. Ce que dit Max Nordau de la société mondaine berlinoise peut se dire de la société organisée en général, qui est par nature oppressive, tyrannique et ennemie de l'individu.

M. Fouillée nous reproche ensuite de substituer aux dogmatismes que nous rejetons un dogmatisme nouveau, le dogmatisme du moi : l'individualisme.

Ici encore il faut s'entendre.

D'abord on peut concevoir un individualisme purement négatif, se réduisant de la part de l'individu à une attitude de défiance et de refus vis-à-vis de tout dogme moral, politique et social.

C'est là le scepticisme, dont M. Faguet, après Guyau, reconnaît les bienfaits. « Le scepticisme, dit M. Faguet dans un livre récent, est la goutte d'huile qui graisse la machine sociale et sans laquelle les rouages grinceraient horriblement. » — Ensuite si notre individualisme doit être pris comme un dogmatisme, c'est en tout cas un dogmatisme autrement souple et commode que les autres. Il dit à chaque individu de suivre son vœu vital, ses affinités électives. Cette façon de comprendre l'individualisme est opposée justement à l'universalisme kantien.

Qu'est-ce que la morale, sinon une certaine façon de sentir et de vouloir la vie? — Cette manière de sentir et de vouloir ne peut être la même chez tous et l'universalisme kantien est une manifeste contre-vérité psychologique. Il y a les actifs et les passifs, les optimistes et les pessimistes, il y a même les grégaires (on ne peut les exterminer) et les autres, comme il y a les visuels et les auditifs, les sensoriels et les idéo-émotifs. Que tous vivent suivant leur vœu vital. Que chacun se fasse son idéal moral, s'il le veut, mais sans prétention à un inutile prosélytisme universalisateur.

La troisième critique de M. Fouillée consiste à nous reprocher de nier l'existence d'un intérêt général à côté de l'intérêt individuel.

Nous croyons en effet qu'il faut mettre en garde l'individu contre ce fantôme : l'Intérêt général. Je ne sais plus quel utilitaire, Hobbes ou Bentham, je crois, prétendait établir que le condamné à mort doit reconnaître qu'il trouve son intérêt dans sa propre exécution. Cela est bouffon. C'est, avant la lettre, l'histoire du *Guillotiné par persuasion.* C'est un peu pourtant l'histoire de tous ceux qu'on invite à se dévouer corps et âme à cette entité : la société, la socialité, l'intérêt général. Nous ne nions pas l'existence et l'utilité de la solidarité sur le terrain *économique*, purement économique (division du travail, échange, coopération industrielle); mais sur le terrain moral et social, il y a presque partout antinomie entre l'intéret de l'Individu et celui du groupe. Voici un exemple dans Schopenhauer. Il s'agit du sentiment de l'honneur. « Ce préjugé, dit Schopenhauer, offre, il est vrai, à celui qui est appelé à régner sur les hommes ou en général à les guider, une ressource commode; aussi le précepte d'avoir à tenir en éveil ou à stimuler le sentiment de l'honneur occupe-t-il une place principale dans l'art de dresser les hommes; mais *à l'égard du bonheur propre de l'individu*, et c'est là ce qui nous occupe ici, il en est tout autrement et nous devons au contraire le dissuader d'attacher trop de prix à l'opinion des autres[1]. » De même au point de vue de la question de

1. Schopenhauer, *Aphorismes*, édit. Alcan, p. 68.

l'éducation. Il peut être de la plus haute utilité pour l'État et les dirigeants de réaliser l'unité intellectuelle et morale, le conformisme des gouvernés. Il est au contraire de l'intérêt évident de l'individu, s'il en est capable, de s'affranchir de cette discipline et de cette tutelle.

Disons enfin un mot du dernier reproche de M. Fouillée, celui qui concerne les tendances aristocratiques de notre individualisme. Ici encore il faut s'entendre.

Nous ne sommes nullement aristocrate, ce qui impliquerait un certain dogmatisme social, un certain conservatisme de caste ou de classe. Nous répudions autant que M. Fouillée tout ce qui, dans l'œuvre de Nietzsche, peut paraître favoriser un pareil aristocratisme. — Nous voyons dans le socialisme un grand et utile mouvement d'expansion de la vie, mouvement qui remuera profondément les masses humaines et pourra permettre aux individualités *qui en seront capables* de se dégager de l'état grégaire. La libération économique doit être pour cela le point de départ. Mais il va sans dire qu'un pareil mouvement ne peut être accompli que par un socialisme purement économique, c'est-à-dire libertaire et nullement asservi aux idéaux de messieurs quelconques. Il va sans dire aussi que cette libération ne sera jamais possible que pour ceux qui ont en eux-mêmes assez de volonté de puissance pour s'aristocratiser eux-mêmes. Jamais un système social, pas plus le socialisme qu'un autre, n'a eu le don de changer le plomb en or.

Nous avons essayé de répondre aux critiques de M. Fouillée. L'individualisme peut, comme toute théorie, être facilement réduit à l'absurde si on le pousse à des conséquences extrêmes.

Un individualisme raisonnable ne veut pas l'isolement absolu. Il se propose seulement de reculer le plus possible l'entrave mobile toujours renaissante que la solidarité morale et sociale tend à faire peser sur l'individu.

G. Palante.

Isabelle, Freifrau von Ungern-Sternberg. — Nietzsche im Spiegelbilde seiner Schrift. Leipzig, Naumann.

Mme de Ungern-Sternberg, alors Mlle Freün von der Pahlen, partait de Genève pour visiter l'Italie, par un beau soir d'octobre 1876, sous la protection de Mme la baronne de Brevern. Dans la voiture de 1re classe où ces dames était montées, se trouvait installé déjà un voyageur dont elles ignoraient le nom : c'était Nietzsche. La conversation s'engagea, à propos d'un incident futile, entre Mlle der Pahlen et l'inconnu, conversation si animée, si brillante, qu'elle dura presque jusqu'au matin. Les voyageurs se retrouvèrent à Gênes, puis à Pise. Mais les nerfs ébranlés du malheureux Nietzsche ne lui permettaient pas même la fatigue de ces douces causeries ; il allait se reposer à Sorrente, accompagné de Paul Rée, son fidèle ami.

Il est bien naturel que Mme de Ungern-Sternberg ait gardé de ses entretiens avec un tel malade une vive impression, et je ne voudrais pas accuser trop haut l'excès de son enthousiasme. Quelque respect que m'inspire l'infortune de l'homme, je ne saurais accepter cependant comme parole d'évangile toutes les visions du philosophe, et je ne cède pas si vite à la séduction de ses meilleurs paradoxes. Il ne s'agit ici, du reste, que d'un portrait de Nietzsche d'après son écriture. Bornons-nous donc à la question graphologique.

L'écriture de Nietzsche est belle. Nul signe de déchéance physiologique ne s'y décèle avec évidence avant la fin de 1888. Voilà deux points sur lesquels les graphologues ne disputeront sans doute pas. J'accorde encore à l'autoresse que cette écriture montre une alliance favorable des qualités du goût et de celles de l'esprit; qu'elle laisse voir l'expansion heureuse, mais trahit bientôt, en même temps que l'esprit critique se développe davantage, la personnalité, la volonté, jusqu'à l'isolement orgueilleux et à l'affirmation du moi luttant contre la dépression grandissante et les défaillances maladives d'un cerveau trouble.

Sommes-nous d'ailleurs vraiment fondés à conclure, dans la première période, à la parfaite santé et à la solidité du philosophe? Peut-être faut-il, sur ce point, faire des réserves.

Je suis loin de nier l'éloquence des écritures, et j'ai acquis moi-même à les lire assez de pratique pour faire grand cas des indications qu'elles nous donnent. Il en est pourtant qu'on ne saurait leur demander. Ainsi l'écriture, à mon avis du moins, ne nous instruit guère ou pas du tout sur les troubles de la sensibilité générale, sur certaines imperfections et anomalies. Or, il est clair que de pareils troubles ont pour conséquence de livrer au jugement des matériaux défectueux. Je ne veux point dire que c'était le cas avec Nietzsche, n'ayant là-dessus aucune information particulière, et je ne prétends pas le moins du monde que ses premières pensées se ressentent déjà de l'imperfection de son clavier. De même, le sens critique apparaît bien dans l'écriture; mais je ne sais pas de signes qui révèlent à coup sûr la justesse ou la fausseté de l'esprit; on infère, à ce sujet, plutôt qu'on ne prouve.

Mme de Ungern-Sternberg n'hésite pas à proclamer Nietzsche un grand homme de génie. Elle le compare à Gœthe, à Napoléon. Ces distributions de prix d'excellence m'ont toujours semblé oiseuses. En l'espèce, j'ose estimer que c'est aller trop loin, si nous regardons à l'œuvre, et fort hasardeux, si nous regardons à l'écriture. On ne s'accorde exactement, ni sur la définition du génie, ni sur les signes de l'écriture qui l'annonceraient. Les cinq spécimens qui nous sont présentés en ce volume, auprès des pages de Nietzsche, sont signés de ces noms illustres, Gœthe, Beethoven, Wagner, Napoléon, Bismarck. Peut-être un examen attentif nous révélerait-il quelque trait commun dans leur diversité, qui est d'abord frappante; mais ces cinq noms ne suffisent pas à remplir la liste qu'il faudrait dresser.

Chacun connaît l'écriture de Napoléon, écriture illisible, irrégulière, presque d'un fou; volonté dominatrice, affirmation du moi, enchaînement des résolutions jusque dans la soudaineté des actes et l'embrouillement des desseins, voilà ce qui éclate dans ces lignes tracées d'une main que la plume impatiente et fatigue.

Même orgueil dominateur dans l'écriture en râteau, haute et serrée, de Bismarck; entêtement et rudesse, vue nette avec des desseins plus limités, ambition qui marche et broie sans faiblir.

L'écriture de Wagner ne ressemble guère à celle de ces deux grands actifs; elle est belle, mais comme ronflante et boursoufflée; la volonté, quoique ferme, y est moins agressive et impétueuse; l'orgueil y tourne à la vanité, à la complaisance en soi-même ; la sensualité y perce sous l'ornement de l'art; la clarté s'y enveloppe de complications et de surcharges.

Beethoven apparaît tourmenté, impatient, d'une sensibilité comme hérissée, bon et généreux autant qu'il est difficile, simple dans la richesse de sa nature; Gœthe large et tranquille, confiant en sa force, impressionnable sous le couvert de la sérénité, d'une énergie calme et sans à-coups.

En regard de ces maîtres, il faut avouer que Nietzsche paraît un peu mince. Chez lui, point de ces réactions fortes et originales qui frappent tout de suite; aucune grande supériorité de pensée ou d'action qui soit vraiment visible. De l'imagination et de l'élégance, de la critique et de la finesse, voilà ce que sa main nous révèle. Il recherche le trait, le style. Il est émotif, aigu; il est clair, non pas fulgurant; il a de la vivacité plutôt que de la vigueur, et moins de profondeur que de goût; il est artiste plutôt que savant.

Je ne prétends point opposer ces quelques lignes à l'analyse minutieuse de Mme de Ungern-Sternberg; elle a une connaissance des choses de la graphologie, que beaucoup lui peuvent envier. Je regrette seulement qu'elle ne mette pas dans ses portraits (il s'en trouve plusieurs dans son volume) un ordre plus sévère.

Ce que le graphologue, en définitive, a sous les yeux, ce sont les modifications apportées aux mouvements appris de l'écriture par les mouvements spontanés, inconscients ou volontaires, de la main, modifications qui trahissent les réactions, ordinaires ou accidentelles, propres au scripteur. La graphologie ne nous instruit directement que sur la nature de ces réactions, qu'elle spécifie, qualifie et interprète.

Ainsi m'exprimais-je en un court article publié dans cette *Revue* même, en 1893, sur la méthode graphologique. Je n'osai pas alors utiliser assez franchement la distribution que j'y proposais des signes de l'écriture en ces trois groupes, où étaient considérés : 1° la direction des mouvements (direction, énergie, vitesse, amplitude); 2° leur économie; 3° leur forme. La pratique m'a démontré depuis la valeur de cette division. La première chose à déterminer, en effet, ce sont les réactions physiologiques; viennent ensuite les signes de l'écriture qui

se rapportent à l'intelligence, c'est-à-dire dans lesquels une qualité de l'esprit intervient pour modifier de telle ou telle façon les réactions immédiates; et enfin les signes qui se rapportent au goût, qui témoignent d'un choix fait par les yeux, d'un acte d'artiste. Nous avons là trois ordres de signes, dont chacun peut conduire à des conclusions distinctes et assez précises, qu'il faudra rapprocher ensuite pour obtenir une détermination d'ensemble. Celle-ci, d'ailleurs, sera rarement complète; elle ne saurait même être jamais que provisoire, hypothétique, parce que le graphologue n'en possède pas tous les éléments nécessaires, et que la divination du moraliste garde ici une part prépondérante. Mais quel avantage ne serait-ce point de procéder par la voie de déterminations partielles, ainsi que je viens de l'indiquer! Quelle sûreté et quelle clarté nous aurions dans nos portraits!

Je soumets ces brèves remarques à l'attention de nos maîtres français. Ils voudront bien ne pas m'accuser de m'aventurer dans leur domaine. J'apprécie trop leur expérience et leur savoir pour ne le pas faire avec une extrême modestie.

L. Arréat.

Sur la demande de la commission d'organisation nommée au dernier Congrès de Philosophie (Paris, 1900), le prochain Congrès internatianal aura lieu *à Genève, en 1904, dans la première semaine de septembre, sous la présidence d'honneur de M.* Ernest Naville, *et sous la présidence effective de M. le prof.* J.-J. Gourd. Les thèmes de discussions proposés seront publiés ultérieurement. Les communications concernant le congrès *doivent être adressées au secrétaire général,* M. Ed. Claparède, 11, Champel, Genève.

REVUE DES PÉRIODIQUES ÉTRANGERS

Archives de Psychologie.

1902, nos 3, 4 et 5 (Genève).

No III. — MURISIER, *La psychologie du peuple anglais* (261-277). — Examen du livre de Boutmy, à qui M. reproche d'exagérer la part de l'individualisme dans le caractère anglo-saxon. En réalité, l'Anglais vise le succès, et pour l'atteindre, il forme, en dehors de l'État, des collectivités où son individualisme se perd tout aussi bien que celui des autres races dans les États continentaux. M. partage d'ailleurs l'avis de Boutmy en ce qui concerne l'absence d'idées générales et le peu d'aptitude à abstraire qui distingue l'Anglo-Saxon, lequel est avant tout *pratique*.

ABRAMOWSKI, *La loi de corrélation psycho-physiologique* (176-306). — « Expliquer un fait, c'est prendre connaissance de ses connexions constantes avec d'autres faits, découvrir les dépendances mutuelles » ; or la conscience ne nous donne que la constatation, la description ; c'est l'examen objectif qui décèle les connexions. La recherche de l'équivalent physiologique des faits de conscience consiste précisément à chercher ses corrélations, à déceler les liens de connexions avec d'autres faits objectifs. On procède alors comme dans les autres sciences, où le but est de trouver de ces relations, car on n'atteint jamais l'explication définitive et fondamentale. A. conclut que les deux termes ne sont pas dans un rapport causal, mais simultané et exclusif de tout autre terme.

CLAPARÈDE, *L'obsession de la rougeur* (307-334). — Après avoir résumé un certain nombre d'observations d'éreutophobie, C. donne *in extenso* une observation recueillie par lui et où il analyse les stades d'organisation de cette phobie.

CLAPARÈDE, *Essai d'une nouvelle classification des associations d'idées* (335-350). Exposé d'une classification fondée sur l'introspection et où l'on tient compte surtout de la valeur qu'ont pour l'individu les associations qui se forment en lui. En même temps C. rapproche les formes d'associations, ainsi dégagées, des autres formes d'activité mentale. — On en retrouvera l'application dans son livre sur *l'Association des idées*.

No IV. — LEMAITRE, *Hallucinations autoscopiques* (357-379). — L. cite un certain nombre de cas qu'il a lui-même recueillis : il les analyse et cherche à en dégager la genèse, à en montrer les divers stades, et à découvrir les causes et les antécédents. Puis il compare

rapidement ses observations à celles qui ont été rapportées par Sollier (cf. *Rev. Philos.*, janvier 1903).

MILLIOUD, *Le problème de la personnalité* (380-410). — Examen des doctrines physiologiques, associationistes, volontaristes, pour conclure qu'il y a un problème de la personnalité apparente et un autre de la personnalité réelle, et qu'il faut traiter le problème psychologique pour lui-même et par l'analyse des faits de conscience. Passant ensuite à l'examen de la conscience du *moi*, M. montre qu'elle résulte de l'opposition de deux groupes d'idées, l'un dominant et monoïdéiste, l'autre formé d'un groupe qui fait obstacle au premier ; et il explique la persistance de notre identité sous ces luttes, par ce fait qu'il n'y a jamais rupture de la chaîne consciente quand nous passons d'un monoïdéisme à un autre voisin et déjà préparé autour du précédent.

FAIRBANKS, *Le cas spirite de Dickens* (411-415). — Examen du cas du roman de Dickens continué par un médium qui se disait inspiré de Dickens.

N° V. — THURY, *Les mœurs de l'hirondelle domestique* (1-19). — Observations prises sur divers couples d'hirondelles qui ont, pendant plusieurs années, fait leur nid dans des chambres habitées.

BINET (A.), *Note sur l'appréciation du temps* (p. 20-21). — Raisons qui font paraître, dans le cas observé, le temps d'insomnie nocturne plus court que le temps de repos diurne.

CLAPARÈDE, *L'illusion de poids chez les anormaux* (p. 22-32). — L'illusion qui fait trouver plus léger le plus volumineux de deux poids égaux, n'existe pas chez les anormaux et les arriérés, ou même est *renversée*. Cl. l'explique (après avoir constaté que les vitesses de soulèvement sont inverses de ce qu'elles sont chez le sujet normal) en admettant que l'anormal est incapable de proportionner l'innervation au poids supputé d'avance par l'intellect.

FLOURNOY, *Les principes de la psychologie religieuse* (p. 33-57). — Leçons d'ouverture de cours : « Au rebours de l'opinion qui fait de la religion une affaire intellectuelle au premier chef, une sorte d'explication métaphysique de l'univers, la psychologie religieuse rejette ces produits de la pensée spéculative à l'arrière-plan, comme secondaires et dérivés ; et les seuls faits qu'elle tienne pour essentiels et fondamentaux sont les événements affectifs et conatifs (émotions, intuitions, etc.), et les processus encore plus profonds qui préparent et supportent, au-dessous du niveau de la conscience, toutes ces expériences vivantes dont le moi est le sujet. » La psychologie religieuse est l'étude de ces états, de cette « foi d'être uni à un divin qui nous enveloppe et nous dépasse » selon l'expression de L. Marillier ; et cette étude doit réunir deux caractères : exclusion de la transcendance, et interprétation biologique.

J. DE PURY, Une observation de paramnésie (p. 58-60).

D[r] J. PHILIPPE.

Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie und Sociologie.

(1re année, 1902.)

Pour sa 26e année, la *Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie* ajoute à son titre les mots : *und Sociologie*, ce changement de titre voulant signifier que cette Revue entend faire une place aux problèmes pratiques, sous réserve qu'ils soient examinés dans un esprit scientifique. Il n'est rendu compte ici que des livraisons 1 et 3, les livraisons 2 et 4 n'étant pas parvenues à la rédaction de la *Revue philosophique*.

J. Cohn. — *L'enchaînement psychique d'après Münsterberg.* — Exposé de la doctrine de Münsterberg, qui n'atteint l'enchainement psychique qu'indirectement, en le rattachant à l'enchaînement physique; critique qui ne s'attache pas seulement aux thèses particulières de Munsterberg, mais cherche à montrer que sa doctrine découle d'un rationalisme méthodologique, qu'il convient d'écarter. Le mérite de Münsterberg est d'avoir exposé d'une manière explicite et conséquente une conception souvent latente.

W. Sombart. — *Remarques préliminaires à une théorie du capitalisme moderne.* — Fragment de l'introduction d'un ouvrage en deux volumes sur ce sujet.

C. M. Giessler. — *Les odeurs au point de vue psychogénétique.* — Les sensations olfactives constituent un facteur essentiel du développement psychique; mais elles sont un obstacle pour les fonctions les plus élevées de la pensée.

S. R. Steinmetz. — *Le caractère héréditaire des races et des peuples.* — La biologie et la psychologie sont en faveur de l'hypothèse d'un caractère héréditaire de la race. Dans une exposition très érudite, l'auteur énonce et interprète avec une réserve louable un grand nombre de faits capables de servir de matériaux pour ce qu'on pourrait appeler une éthologie ethnique.

V. Brockdorff. — *Mission philosophique de Galilée.* — Panégyrique bien documenté de la vie, de l'œuvre et de l'influence de Galilée.

C. M. Giessler. — *Influence de la chaleur et du froid sur l'activité psychique de l'homme.* — Conséquences déprimantes pour l'activité psychique des excès de chaleur et de froid; ils nécessitent une plus grande dépense de temps et d'effort et diminuent l'étendue et l'énergie du résultat.

K. Marbe. — *Réponse à la critique de Brömse et Grimsehl.* — Cette critique de l'ouvrage de l'auteur : *Recherches de philosophie naturelle au sujet du calcul des probabilités* (Leipzig, Engelmann, 1899), a paru dans la *Zeitschrift für Philosophie*, t. 118 (1901).

A. Vierkandt. — *Nature et civilisation dans l'individu social.* — Application à l'individu de ces concepts plus souvent appliqués à la collectivité. Rapport des significations de ces termes chez l'auteur et chez Rickert.

G.-H. Luquet.

CORRESPONDANCE

Nous avons reçu de M. le Professeur Th. Lipps, la lettre suivante, en réponse aux critiques de M. Luquet :

Ich habe im Jahre 1902 gleichzeitig zwei Schriften veröffentlicht, welche die Titel tragen : « Vom Fühlen, Wollen und Denken » und « Ueber Einheiten und Relationen ». Diese beiden Schriften hat Herr Luquet im letzten Hefte dieser *Revue* zum Gegenstand seiner Kritik gemacht. Von der zweiten Schrift meint Herr L., sie enthalte nichts, was nicht auch sehen in der ersten vorkomme.

Dies Urteil ist für die Kritik des Herrn Luquet charakteristich. In der Tat sind die Vokale und Konsonanten in beiden Schriften genau die gleichen. Dem Inhalte nach freilich gehen beide Schriften mit auseinander. Aber was geht Herrn L. der Inhalt der Schriften an, die er kritisiert. Niemand, der die beiden Schriften gelesen hat, könnte vermuten, dass die Kritik des Herrn L. sich auf dieselben beziehe, wenn nicht Herr L. es ausdrücklich versicherte, und sogar mehrmals meinen Namen nännte.

Dies erscheint begreiflich und verzeichlich wenn man bedenkt, dasz allerdings beide Schriften Probleme behandeln, die dem Anfänger nicht nahe zu liegen pflegen. Indem behandeln sie dieselben in möglichst knapper Form. Es ist für ihr Verständniss einiges Nachdenken erforderlich. Aber ich nehme an, dass Herr L. die Absicht trat, Psychologe zu werden. Er sind sich also weiter entwickeln. Und er wird in Zukunft sich bemühen, auch das zu verstehen, was ihm jetzt unzugänglich ist. Dann wird er vielleicht auch die beiden Schriften, die er jetzt kritisiert hat, lesen, und dabei denken. Und wenn er dies getan hat, dann wird er, *als Mann von Ehre*, die Kritik, die er geschrieben hat, ausdrücklich widerrufen.

Im vertrauen hier auf kann ich eine Widerlegung der Kritik des Herrn L. unterlassen. Eine solche ist ia auch für denjenigen, der die beiden Schriften gelesen hat oder lesen wird, überflüssig, für denjenigen, der sie nicht lesen will, ohne Wert.

THEODOR LIPPS.

L'Institut International de Sociologie va tenir son cinquième congrès, à Paris, en Sorbonne, du lundi 6 au jeudi 9 juillet prochain. La principale question à l'ordre du jour est celle des rapports entre la sociologie et la psychologie. Les séances auront lieu dans l'amphi-

théâtre de Chimie de la Faculté des sciences. Des cartes d'entrée gratuites seront délivrées par le Secrétaire général du congrès, M. René Worms, 115, boulevard Saint-Germain, Paris.

NÉCROLOGIE

Nous avons le regret d'apprendre la mort prématurée de notre collaborateur M. MURISIER, professeur à la Faculté des Lettres de Neuchâtel (Suisse), décédé le 26 mai dernier, à l'âge de trente-cinq ans. Son livre sur *Les maladies du sentiment religieux* avait eu un succès remarquable pour un début. Il préparait avec activité d'autres études du même genre, destinées à la *Revue philosophique* que, malgré une ardeur au travail qui a persisté jusqu'à son dernier jour, il n'a pu même ébaucher.

M. Bernard PEREZ est mort le 10 juin, à l'âge de soixante-sept ans, par suite d'une maladie qui depuis plusieurs années le rendait incapable de travail soutenu. Il est bien inutile de rappeler à nos lecteurs qu'il fut, en France, l'un des initiateurs de la psychologie infantile, avec son livre : *Les trois premières années de l'enfant*, publié en 1878 et suivi de plusieurs autres : *L'enfant de trois à sept ans; L'éducation morale dès le berceau; L'éducation intellectuelle dès le berceau; Les Caractères*, etc. M. Bernard Perez fut un de nos collaborateurs des premières années et rendit compte pendant longtemps des publications italiennes.

LIVRES DÉPOSÉS AU BUREAU DE LA REVUE

F. PILLON. — *L'Année philosophique*, 13e année. In-8°, Paris, F. Alcan.

E. BOULARD. — *Intégralisme : philosophie et sociologie.* In-12, Paris, Giard et Brière.

PARENTY. — *Les Tourbillons de Descartes et la science moderne.* In-8°, Paris, Champion.

L. REVEL. — *Les mystiques devant la science.* In-12, Paris, Bodin.

DESCHAMPS (Louis). — *Principes de morale sociale.* In-8°, Paris, F. Alcan.

VASCHIDE et VURPAS. — *Essai sur la psychophysiologie des monstres humains.* In-18, Paris, Rudeval.

TARDIEU (Émile). — *L'ennui : étude psychologique.* In-8°, Paris, F. Alcan.

F. LE DANTEC. — *Traité de biologie.* In-8°, Paris, F. Alcan.

A. BINET. — *Étude expérimentale de l'intelligence.* In-8°, Paris, Schleicher.

Höffding. — *Morale*, trad. fr. par L. Poitevin. In-8°, Paris, Schleicher

Gaillard. — *De l'étude des phénomènes au point de vue de leur problème particulier.* In-8°, Paris, Schleicher.

Dr Figard. — *Un médecin philosophe au* XVIe *siècle. La psychologie de Jean Fernel.* In-8°, Paris, F. Alcan.

Draghicesco. — *Le problème du déterminisme social.* In-8°. Paris.

Lévy-Bruhl. — *La morale et la science des mœurs.* In-8°, Paris, F. Alcan.

Aikins. — *The principles of Logic.* In-12, New-York, Holt.

J.-R. Angell. — *The relations of structural and fonctionnal Psychology to Philosophy.* In-4°, Chicago, University Press.

Bertrand-Russell. — *The principles of Mathematics*, vol. I. In-8°, Cambridge, University Press.

Strong. — *Why the Mind has a Body.* In-8°, New-York, Macmillan.

A. Allin. — *Certains aspects of educational Progress.* In-8°, Univ. of Colorado.

C. Broom. — *A historical and critical. Discussion of College admission requirement.* In-8°, New-York, Macmillan.

Orestano. — *Der Tugendbegriff bei Kant.* In-8°, Palermo, Reber.

Œlzelt-Newin. — *Kleinere philosophische Schriften.* In-8°, Wien, Deuticke.

Alexejeff. — *Die Mathematik als Grundlage der kritikwissenschaftlichen-philosophische Weltanschauung.* In-8°, Jurjew (Dorpat), Mattiesen.

J.-V. Oliver. — *Was ist Raum, Zeit, Bewegung, Masse?* In-8°, München, Finsterlen.

Rittelmeyer. — *F. Nietzsche und das Erkenntnissproblem.* In-8°, Leipzig, Engelmann.

Th. Dahmen. — *Die Theorie der Schönen.* In-8°, Leipzig, Engelmann.

Dibelius. — *Der Vaterunser : Umrisse zu einer Geschichte der Gebets.* In-8°, Giessen, Ricker.

A. Marucci. — *La volontà secondo i progressi della biologia e della philosofia.* In-8°, Roma, Lœscher.

A. Levi. — *Delitto e pena nel pensiero dei Greci.* In-12, Torino, Bocca.

G. Scotti. — *La metafisica nella morale moderna.* In-12, Milano, Hœpli.

F. de Sarlo. — *I dati delle esperienza psichica.* Gr. in-8°, Firenza, Cocci.

G. del Vecchio. — *La dichiarazione dei diritti nella revoluzione francese.* In-8°, Genova.

Philippov. — *Istoriia filosofic drevnichich vremend.* In-8°.

Bruno. — *A Idea de Deus.* In-12, Porto, Chardron.

Le propriétaire-gérant : Félix ALCAN.

Coulommiers. — Imp. Paul BRODARD.

LES FORMES SIMPLES DE L'ATTENTION

L'attention est complexe : elle porte sur une représentation ou sur un ensemble de représentations ; elle s'accompagne de mouvements ou d'arrêts de mouvements; elle suscite des modifications respiratoires et circulatoires; elle est occasionnée ou entretenue, semble-t-il, par des états affectifs; dès qu'elle se prolonge ou s'accroît, elle entraîne un sentiment spécial d'effort et de fatigue. Ces divers éléments ne s'équivalent pas en importance dans la production du phénomène total. Proposer une théorie de l'attention, c'est faire choix de l'un d'entre eux pour affirmer qu'il est la première condition de l'ensemble.

Le plus simple serait de considérer, avec le sens commun, l'attention comme un état tout intellectuel, où les autres éléments se surajouteraient dans la suite par association. L'attention dériverait alors des caractères de l'idée. « Pour qu'il y ait attention, a-t-on dit, il faut qu'à un instant donné l'une de nos représentations ait une intensité plus grande que les autres. » Mais toute intensité ne détermine pas cet effet. On tentera donc de préciser cette intensité et, empruntant des métaphores jusqu'à la langue des électriciens, on alléguera la *quantité* de la représentation, c'est-à-dire « le produit de son intensité par sa durée [1] ». Seulement, comme l'a noté un éminent analyste [2], « la conscience constate une irréductible différence de forme entre cet accroissement d'intensité et celui qui tient à une plus haute puissance de l'excitation extérieure; il semble en effet venir du dedans et témoigner d'une certaine attitude adoptée par l'intelligence ». Bouche bée, le badaud regarde passer un cortège officiel; sensoriellement, la perception du Président de la République ne peut offrir plus de relief que la vue d'un chacun. Et donc, « ce n'est pas l'intensité seule qui agit, mais avant tout notre adaptation, c'est-à-dire nos tendances contrariées ou satisfaites »; il y a un désir de voir pour voir qui est le fond même du badaud. Et voilà qu'avec M. Ribot l'attention plonge maintenant dans la sensibilité profonde :

1. Marillier, *Rev. phil.*, 1889.
2. Bergson, *Matière et mémoire*, Paris, F. Alcan.

elle devient une forme de l'instinct de conservation et une condition de la vie; « elle dépend des états affectifs, désirs, satisfaction, mécontentement, jalousie, etc., son intensité et sa durée dépendent de leur intensité et de leur durée ». Mais d'abord ce n'est pas tout intérêt vital, tout état affectif qui suscite l'attention. La colère, que je sache, ne fait point réfléchir et il n'est pas plus ordinaire que l'amour rende clairvoyant ou ingénieux. Est-ce devant son fils malade, ou en présence de l'inconnu de l'hôpital, que le chirurgien sera le plus sûr de sa main? Il faut donc commencer par une restriction et, à vrai dire, on l'a faite implicitement : seuls les états affectifs modérés, les sentiments, l'émotion-état et non l'émotion-choc, peuvent être comptés parmi les déterminants de l'attention. Je note alors que ces phénomènes, qui ne rappellent que de bien loin « la proie à saisir ou la femelle à féconder », persistent, évoluent, deviennent chroniques; ce sont des sentiments « intellectuels »; comment ces états durables engendrent-ils l'attention intermittente? D'autre part — et ceci est plus grave, — les sensations ou images pénibles produisent tout aussi bien l'attention que les sensations ou images agréables et attrayantes. Voici que la nuance affective n'a plus d'action ni d'influence. Or, une cause qui varie sans faire varier son effet, peut-elle être considérée comme la cause principale de cet effet? Je vois bien que l'on peut tenter de lever cette difficulté en alléguant l'adaptation motrice à forme inhibitoire, mais je vois aussi là une contrariété; même à l'état faible, l'émotion est de nature réactive et diffuse : comment devient-elle justement le principe d'un état essentiellement suspensif et concentré?

La vérité, c'est que l'attention est un terme, une conquête de la conscience formée. Elle est la mesure même de l'intelligence en activité : elle est une sorte de sommet psychologique d'où la nouvelle Métaphysique de l'esprit tente de s'élancer. Pour avoir perdu de vue cette observation si simple, on a pu décrire quelques effets frappants de l'attention, mais on les a décrits comme des parties d'un tout, alors que ce tout, dans son unité primitive et dans ses causes élémentaires, échappait de plus en plus. Il ne faut pas chercher ailleurs la raison pour laquelle sont restées à peu près stériles jusqu'ici les études du laboratoire et la mesure expérimentale. Rien ne peut être plus précis ni plus précieux que la méthode des « temps de réaction », et l'on s'étonne qu'elle n'ait encore abouti qu'à des truismes chiffrés; c'est qu'il y avait à résoudre une question préjudicielle.

Le mécanisme, que l'on entreprend d'étudier dans sa complexité tardive, a-t-il toujours existé ou ne s'est-il pas trouvé modifié par

son évolution, de telle sorte qu'il soit devenu à son terme à peu près le contraire de ce qu'il était dans son principe? Les pages excellentes que M. Ribot a consacrées à « l'attention spontanée » et à ses commencements « biologiques » expriment bien cette préoccupation génétique. Mais déjà Wundt avait montré que la distinction de l'attention spontanée et de l'attention volontaire ne touche pas le fond des choses. Dans le premier de ces cas, avait-il dit, l'attention est immédiatement déterminée par les représentations qui lui sont offertes; dans le second cas, au contraire, il y a lutte ou antagonisme entre plusieurs représentations. Mais il s'agit toujours d'une activité qui survient à la suite « d'irritants internes ». Depuis, le regretté Marillier a insisté dans le même sens. « Que ce soit par son intensité propre ou par celle des états de conscience qui lui sont associés, qu'une représentation devienne dominante », peu importe. Le mécanisme est identique, car « nous ne pouvons pas à notre gré faire varier l'intensité de nos représentations ». Nous renoncerons donc ici à cette terminologie qui se rencontre chez les meilleurs auteurs, Sully, Höffding, Baldwin, Kreibig, et nous verrons que l'attention spontanée de M. Ribot n'est pas, à vrai dire, une attention.

Suivant la remarque de Külpe, chaque psychologue conçoit à sa façon la nature et l'origine de l'attention. Tout le monde presque a bien vu les éléments de l'attention. Mais, parmi ces éléments, si nous voulons retrouver l'ordre d'importance et de succession, il ne faut pas nous borner à l'analyse de l'état complexe et tout formé. On a sans cesse confondu l'attention, comme mode particulier de la perception ou de l'image, avec le sentiment de conscience, l'émotion-état, l'affection *sui generis*, qui peut accompagner ce mode intellectuel, mais qui ne le suscite à aucun degré. Je formulerai donc ainsi le problème de l'attention : l'attention comprend un élément perceptif et un élément affectif; déterminer le rapport de ces deux éléments. Or, ne peut-on pas trouver des formes simples ou simplifiées d'attention dans lesquelles seraient saisissables et distingués, alors qu'ils commencent seulement de s'orienter l'un vers l'autre ou au contraire de se dissocier, ces deux facteurs primitifs dont la fusion ultérieure et l'unité associative ont rendu à peu près inextricable pour la conscience développée cette question de l'attention?

I

Le réflexe psycho-physiologique est une réplique immédiate et partielle à l'excitation périphérique; l'émotion est une riposte d'en-

semble et d'origine centrale, occasionnée par la représentation d'un intérêt organique et vital. Elle repose encore sur une base biologique et elle exprime le succès ou l'échec de l'adaptation. Par son instantanéité, ce mécanisme ressemble tellement au processus périphérique du réflexe sensitivo-moteur qu'on les a confondus. D'une manière générale, tout état psychologique qui accompagne une réaction compliquée de l'organisme présente une grande intensité et une forte concentration. L'opération de téter, par exemple, réclame une adaptation difficile. Tout l'organisme y collabore. Nulle conscience n'est plus une que celle du nourrisson : il y a *monoaffectivisme*, si l'on peut dire. Observez l'enfant plus âgé qui s'épouvante à la vue d'un remède et, pendant cette crise de répulsion, la condensation intérieure de son esprit ne sera pas moindre autour de l'image répugnante : il y aura « *monoïdéisme* ».

Je prends maintenant sur mes genoux ma petite fille âgée d'un an et je lui donne mon portefeuille. Elle le regarde longuement, l'ouvre avec des précautions infinies, et, une à une, elle en retire les papiers qu'il contient, les examine et me les donne. Durant cette opération, elle est indifférente à tout ce qui l'entoure, et très sage ; le rythme de sa respiration se ralentit faiblement et son visage exprime tout le sérieux de la méditation. Elle est attentive. Définirai-je ce nouvel état par le seul caractère de monoïdéisme qu'il partage avec les états intenses de l'affection ?

J'observe que l'enfant s'intéresse ainsi après un bon repas, un bon bain, quand elle est heureuse et satisfaite de toutes les manières ; alors elle ne désire plus rien ; elle s'attache à une image, et, dans ce moment, il ne semble pas qu'aucune sensation, organique ou sensorielle, parvienne jusqu'à elle. Elle s'oublie totalement elle-même ; son organisme lui est devenu étranger ainsi que toutes les choses qui le concernent et qui sont pour lui une cause ordinaire de plaisir ou de souffrance. Reprenant la vigoureuse expression de Condillac, je dirais volontiers que cette petite fille est tout entière portefeuille.

Le fait du monoïdéisme ne signifie donc pas grand'chose à lui seul ; ce qui importe, c'est la nature même de l'idée dominante et le rapport qu'elle soutient avec l'individu. En dépossédant cette petite de son joujou, je provoque une crise émotive. Est-ce que l'idée du portefeuille a disparu ou s'est effacée? Elle s'est plutôt renforcée et isolée. Où est donc la différence?

L'enfant en colère ne pense plus au portefeuille en lui-même, mais pour elle-même. A partir du moment où ses petites mains s'en trouvent privées, elle se représente l'usage qu'elle faisait de cet

objet et le plaisir qu'elle en retirait. Elle s'aperçoit qu'il était un besoin pour elle et le revêt rétrospectivement d'un intérêt tout personnel, immédiat. Le portefeuille est devenu une nécessité de son existence dont la privation l'exaspère comme ferait celle de son biberon au moment de la faim. Nous avions tout à l'heure un monoidéisme divergent, à direction efférente, centrifuge et désintéressée; nous en avons un maintenant à forme convergente, de direction afférente, centripète et égoïste.

Dans un précédent article [1], j'ai essayé d'établir une distinction entre l'affect pur, comme la sensation du lait, du froid et du chaud chez le nouveau-né et la sensation perceptive, mêlée de plaisir encore, mais enfin primitivement inutile, objective, relativement représentative, comme celle de la lumière. Suivez, dans le développement progressif de la conscience, la marche de l'un et de l'autre élément et vous verrez, de même que l'*affect* s'est organisé en émotion, le *percept* engendrer l'attention.

Abstraction, dira-t-on, que ces distinctions d'école. Qu'est-ce qu'un affect et un percept isolés l'un de l'autre? — Je ne discute pas; j'observe. Malgré l'affirmation, — théorique, en effet, et bien abstraite, celle-là — des intellectualistes, les faits révèlent chez le tout jeune enfant l'existence du plaisir, et surtout de la douleur, à l'état pur. Contrairement à l'opinion des affectivistes, il est aisé de démêler chez l'enfant plus âgé, dont les sens sont en voie d'éducation, le percept qui n'a d'autre but que lui-même et qui n'est en effet qu'un exercice de perception n'ayant aucune relation avec un intérêt organique, et ne s'accompagnant d'aucune cœnesthésie qui lui soit propre. La science analyse, bien entendu; elle ne morcelle pas nécessairement. Il est vrai que l'instinct de conservation et l'unité biologique sont la loi la plus générale du développement individuel. Je dis simplement que ce percept représente le terme d'arrivée le plus éloigné de ce point de départ et que son rôle psychologique est de le faire oublier. Pour avoir ignoré ce fait et méconnu ce passage, pour n'avoir point séparé ces éléments dans l'analyse alors qu'ils l'étaient en effet dans les choses, on n'a pas pu débrouiller les nuances et les formes transitoires et l'on s'est trouvé condamné à ne jamais savoir au juste où commençait l'attention.

Voyez, en effet, chez l'animal et chez l'enfant, sous combien de formes confuses et d'aspects fugitifs se manifeste cette attention débutante! Partie changeante d'un tout sans cesse en mouvement, instant d'une succession, elle échappe alors à toute détermination

1. *Rev. phil.*, février 1903.

précise. Elle peut se confondre avec l'émotion, le besoin, l'habitude, l'instinct, le simple réflexe, et ce n'est point dans ce domaine obscur de l'activité vitale que nous en saisirons d'abord le caractère principal. Il faut chercher un cas typique, un phénomène privilégié où elle apparaisse dans sa plus grande pureté. Si notre hypothèse est exacte, ce fait décisif où dominerait l'attention doit être en même temps le plus éloigné des nécessités de la vie. Dans son principe, l'attention se confondrait donc avec le jeu. Voyons si les faits confirment cette vue.

Je trouve chez un excellent observateur des animaux, M. Groos[1], cette remarque très juste : « Quand nous avons affaire à des animaux adultes qui connaissent déjà les jeux, l'explication de Schiller et de Spencer — excès de force nerveuse — suffit peut-être. Il n'en est plus de même pour les jeux de jeunesse. » Ceux-ci se réalisent sans raison actuelle. Ils correspondent à un instinct qui ne s'exerce pas encore, et se rattachent à la nécessité de préparer pour plus tard une habileté nécessaire. « Ils sont des pré-exercices et des entraînements d'actes instinctifs importants. »

Il y a dans cette observation biologique un sens psychologique très clair : le jeu de l'animal, répétition d'un rôle encore ignoré, apprentissage anticipé d'une fonction qui n'aura que dans l'avenir son objet et son utilité, ne répond actuellement à aucun besoin de l'organisme ; il est dénué de tout caractère affectif. L'hypothèse de l'excès de la force nerveuse était vague : elle se précise ainsi. Après que les besoins vitaux ont été apaisés et que les instincts actuels ont réalisé leur fin, toute l'utilité présente de la vie est comme épuisée. L'organisme, ensemble de puissances pratiques et de mouvements adaptés, se trouve à vaquer un instant dans ses fonctions essentielles. Ainsi deviennent possibles des mouvements qui ne sont plus des réactions, mais des actions ou des suractions, des mouvements idéatifs, suscités, non plus par le besoin, mais par la perception, appropriés non plus à la relation de l'organisme et de l'objet, mais à l'objet tout seul.

Les animaux qui jouent le plus sont aussi les plus attentifs et les plus intelligents ; le domaine du jeu est coextensif, chez eux, à celui des représentations et leur aptitude à jouer est la mesure de leur curiosité. Dans les espèces supérieures, il arrive même que cette curiosité l'emporte sur les affections les plus vives ; on n'a pas oublié les célèbres singes de Darwin. « Brehm, écrit-il, communique une observation intéressante sur la peur instinctive que les serpents

1. *Les jeux des animaux*, Paris, F. Alcan, 1902.

causaient à ses singes, mais la curiosité des singes était si grande qu'ils ne pouvaient s'empêcher de la satisfaire, même au risque d'avoir peur, et de soulever le couvercle de la caisse où se trouvaient les serpents[1] ». Le chien assis à la fenêtre qui se promène des yeux, suivant la remarque de Schopenhauer, est bien proche de l'humanité et de la pensée objective. Il vit dans la rue, loin de lui-même, à l'écart de ses instincts, et ne s'attache plus qu'à l'image des choses. Quotidiennement, j'observe chez mon « Berger » ce passage de l'affection à la perception. Repu, il écarte d'un flair dédaigneux le morceau de pain que je lui présente. Mais voici que je convertis cette nourriture inutile en une image mouvante, mystérieuse, et que j'en fais un objet de jeu. L'animal avalera ainsi toute la quantité de pain que je voudrai, et, le divertissement fini, ce pain, redevenu simple excitant d'ordre alimentaire, sera de nouveau repoussé. Le geste de saisir avec les mâchoires et de manger avait été momentanément détourné de sa destination naturelle et utilitaire; il était intervenu comme *mouvement en général* dans un processus d'adaptation à un objet inconnu, étranger par lui-même à l'organisme et au besoin.

A la vérité, pour nous représenter la vie psycho-physiologique, nous n'avons qu'une notion claire, celle du réflexe; sous ses formes les plus relevées, nous concevons encore cette vie comme un réflexe à échéance indéfiniment différée, puisque la biologie ne nous fournit d'autre idée positive que celle de réaction et de transformation. Ainsi la nature de la réaction provoquée chez un animal par un stimulant quelconque dépendra des voies suivies par l'excitation dans le système nerveux.

I. — L'excitation, dans son trajet de la périphérie à la périphérie par le détour central, chemine uniquement par des « voies héritées » : c'est le réflexe simple ou composé, l'instinct pur.

II. — Ce même stimulant, élargissant son action, se répand et rayonne à travers des voies acquises en utilisant les résultats spontanés de l'expérience.

Il faut prendre garde à cet état transitoire. Dans le schème instinctif d'une action compliquée viendront en effet s'inscrire et prendre place comme éléments de l'ensemble des états affectifs. Le renard flaire sa proie et s'approche avec prudence : sans doute, dans sa conscience étroite, l'odeur éveille le goût de la chair et un mouvement trop brusque de sa part suscite aussi dans sa mémoire l'image d'une fuite et d'une déception. Ces associations, acquises

1. Cité par Groos.

par lui, influent sur son attitude; elles introduisent dans sa conduite une part d'invention, de telle façon que, dans les limites de la sélection naturelle, les acquêts de l'individu se surajoutent au patrimoine. Mais l'acte, dans sa totalité, n'en reste pas moins instinctif et il repose sur la liaison transmise d'une excitation externe des nerfs olfactifs avec le besoin de nourriture, ces réflexes constituant la trame et comme le squelette de l'opération dont le détail comporte seul une nuance de fantaisie. Point de confluence de l'hérédité et de l'individualité, c'est un geste spécifique à mouvements originaux comme la conquête d'une femelle à féconder ou la poursuite d'un ennemi à terrasser. Ainsi s'explique, d'une part, la sûreté et la précision de l'acte; de l'autre, la tension générale de l'agent. La mise en œuvre d'un instinct, avec son adaptation nécessaire aux conjonctures du temps et du milieu, n'est pas rigide; elle réclame, à des degrés variables, que des mouvements acquis viennent s'insérer dans un processus hérité, en sorte que la résultante se trouve être partiellement automatique et partiellement spontanée, mi-neuve et mi-ancienne, imperturbable et affective. Et par ainsi l'on a pris d'ordinaire le déploiement d'une tendance organique pour l'attention commençante ou « spontanée ».

III. — Enfin, il y a des excitations qui, ni par voies héritées ni par voies acquises, ne peuvent être actuellement efficaces et ne produisent dans la conduite de l'instant aucun résultat utile à l'organisme. Elles ne suscitent aucune réaction précise et leur riposte s'ajourne d'elle-même. Elles s'expriment, non plus par des actes ou des mouvements extérieurs, mais par des perceptions et des images, qui sont comme des mouvement intérieurs, capables seulement, dans un temps indéterminé, de se convertir à nouveau en attitudes et en adaptations profitables. Cette fois-ci, c'est bien le domaine de l'attention, domaine, comme on le voit, infiniment variable et toujours étroit, instant difficile à saisir d'exercice et de fantaisie, lueur fugitive de spéculation. La conscience mobile de l'animal ne lui laisse pas le loisir de s'oublier longtemps : ses besoins se renouvellent avec une hâte impérieuse et ses instincts le maintiennent dans un utilitarisme perpétuel : il perçoit confusément le monde troublant et pâle dans sa vision spécifique, distraite.

Tous les observateurs de l'enfance, au contraire, ont noté son attitude spéculative. Les petits sont des penseurs, à la lettre. Par quel préjugé répète-t-on que l'enfant édifie le monde à sa ressemblance, alors qu'il ne cesse de se modeler lui-même sur la mobilité de ses jeunes images? Il se réalise dans sa perception, il s'identifie avec elle, avec les choses qu'il en tire, il se confond avec elles, il est

elles-mêmes. En présence d'une pendule, lorsque après un moment d'hésitation, un enfant s'apprête à y porter la main, il a l'air de vouloir s'en faire un joujou; cette démarche reste pourtant théorique. Elle a pour fin, non pas de conquérir la mécanique sonore ni d'en faire usage, mais de la mieux pénétrer. C'est une pensée qui s'élance et veut se mêler à son objet, une curiosité qui s'évertue et comme une représentation en marche. Les perceptions de l'enfant ne comportent aucune application immédiate; elles ne sont point susceptibles de s'inscrire aussitôt en actes dans sa conduite instinctive; elles se suffisent à elles-mêmes, ne peuvent servir à rien, elles constituent littéralement un *objet* qui n'est qu'objet, tableau détaché de la vie, panorama brillant que ne limite ou ne voile aucune nécessité de la pratique, pure vision, sorte de rêve inépuisable, toujours nouveau, toujours renouvelé, premier mouvement du savoir, libre essor de la conscience épanouie et qui est bien, cette fois-ci, le *jeu* par excellence.

Dans les jeux des enfants, sans doute, il faudrait tenir compte d'un grand nombre de facteurs : activité à dépenser, besoin social, instinct d'imitation. Il n'est pas douteux que la plupart de ces jeux se déterminent par analogie et sur l'exemple de nos activités. Un de mes amis adore le jardinage; à force de le voir prendre un tendre soin de ses plantes, sa petite fille a inventé de « jouer à embrasser les fleurs ». Mais, quelles que soient les causes occasionnelles qui en spécifient les variétés, tous les jeux des enfants, dans leur principe, sont intellectuels. Ce sont des questions en mouvement, des hypothèses réalisées, une expérimentation perpétuelle où ne subsiste plus rien d'émotionnel. Quel trouble ou quelle séduction peut évoquer son chemin de fer pour le petit mécanicien qui le démonte? Ce garçonnet ne connaît pas les voyages, les départs et les retours, ni les adieux. Cet objet ne présente pour lui ni signification morale ni utilité organique. Extérieur à lui-même et étranger à toute son existence, le chemin de fer n'est qu'une étude et une contemplation effective, de la pensée libre. Sikorsky a très bien noté, dans les jeux de l'enfance, que le « caractère artistique, de la fantaisie et de l'entrain » est parallèle au développement de l'attention. « Les enfants qui pleurent beaucoup se développent intellectuellement beaucoup moins que ceux dont l'humeur est égale. » Pour connaître et pour comprendre, l'enfant ne *travaille* pas, comme on le croit volontiers, il s'amuse, et, quand il est attentif et s'instruit, c'est qu'il joue. Alors, à l'exception du sentiment confus d'une cœnesthésie favorable, règne dans sa conscience ouverte le plus complet silence de la vie personnelle et sensible. L'absence momentanée de toute

réactivité affective rend possible une suractivité perceptive, comme si l'énergie nerveuse disponible se répandait dans les centres supérieurs. La perception sur laquelle a porté l'attention s'accroîtra d'abord en intensité, non pas parce qu'elle est suscitée ou entretenue par une tendance organique, mais parce qu'elle n'est limitée ni repoussée par aucune. Les enfants très impressionnables, aussi bien que les grandes personnes émotives, atteignent très difficilement ce degré d'indépendance intellectuelle dont la première condition est l'oubli de soi-même et de la vie. Le jeune esprit qui s'éveille ne s'applique pas parce qu'il sent la relation utile d'une chose à lui-même, mais parce que cette chose l'intéresse *en soi*, qu'elle reste extérieure, détachée, et qu'il ne subit par ailleurs aucune impulsion qui le détourne de cet objet. L'attention de l'enfant est le mode *originel* pur de la perception, la source pure, l'image.

Seulement il faut se hâter de saisir cet instant de naïveté intellectuelle. La liaison intérieure de la mémoire et de l'action s'opère vite; de l'image objective des choses se dégage leur commodité subjective et, avec cette utilité entrevue, réapparaît impérieusement dans la perception même la sensibilité. Le progrès vital de l'individu consiste précisément dans cette association de plus en plus étendue des images et des besoins; l'effort de l'éducation ne va qu'à favoriser cette liaison et l'élargissement de son influence; l'esprit, déchu de sa première curiosité, s'enfonce par degrés dans la pratique. L'attention de l'enfant était une contemplation et la réflexion de l'homme est une action. La vie le presse, la société l'enserre, les circonstances réclament de lui des décisions personnelles et des interventions multiples. Centre du monde qu'il façonne à sa convenance, il pense pour agir et agit pour lui. L'utilité est devenue sa mesure universelle et, pour son activité précise, *la réalité n'est réelle qu'en fonction de son usage*. Insensiblement, la loi d'association a rapproché et mêlé dans un état moyen de trame indécise les premiers éléments de la conscience enfantine. En réalité, l'émotion intense et l'attention forte sont devenus pour nous des événements extraordinaires, paroxysmatiques, restaurant avec peine et pour un instant nos états primitifs. Combien vivent et meurent qui ne furent, tout au long de leur « âge de raison », ni émus ni attentifs! Sans doute, par ambition confuse, j'ai fait ma destinée laborieuse et, chaque jour, je m'assieds à ma table de travail avec l'espoir plus ou moins avoué d'un avantage éventuel. J'ai le désir de quelque chose qui me fasse réussir, accroisse ma fortune ou ma notoriété, multiplie mes jouissances et mes commodités,

comme, par l'amour, j'ai la convoitise obscure d'une femme. Mais est-ce là le travail de la pensée ou le prélude confus du thème véritable, capable, je le veux bien, d'en évoquer le souvenir et plus souvent encore de le faire oublier? Je ne vois là qu'un état d'inquiétude, comme dirait Leibniz, plus affaiblissant, en réalité, que stimulant. Quand je travaille, s'il est dans ma nature de m'élever à ce sérieux de la pensée, je ne songe ni au succès, ni à la fortune, ni à la gloire, ni à quoi que ce soit qui m'émeuve ou m'attire. Mes idées, dans le plein de mon effort, redeviennent des *idées*, conçues en tant qu'idées, d'un esprit égal et détaché; elles renouvellent dans ma méditation ingénue leur caractère impersonnel de représentations et si, d'aventure, j'évoque les mobiles oubliés de ma besogne, je ne travaille plus; il y a, dans l'instant même, arrêt de l'attention.

Dans ce mécanisme complexe et parmi ces interférences perpétuelles d'une conscience développée et éduquée, la vérité n'est donc pas aussi simple qu'on l'a dit. En tout cas, c'est seulement dans les formes secondaires, après acquisition et par voie associative, que l'attention peut revêtir ce caractère affectif qu'on a cru lui être essentiel. Encore faut-il ajouter que ce sont seulement des sentiments durables, chroniques, intellectualisés, qui, par occasion, peuvent susciter un mode de la réflexion et, dans cet état de cause, ce serait une question de savoir si cette sensibilité modérée et supérieure n'a pas eu besoin tout d'abord de l'attention pour se développer. A nos heures profondes, ne retrouvons-nous pas quelque chose de ce libre esprit dans notre conscience captive? Par le génie, il semble que se restaure dans l'humanité ce jeu des perceptions et des images. L'artiste et le savant, ce sont ceux qui s'évadent un moment de l'effort pratique qui nous emporte tous; par une sorte de démenti à l'utilitarisme de vivre, ils rajeunissent leur vision des choses et, contemplant comme en un tableau l'univers oublié, ils recommencent le rêve de la réalité. Ils retournent à l'attention première et c'est dans ce sens précis que le génie est bien le don de rester ou, par instants, de redevenir un enfant.

Il était dès longtemps acquis que l'attention est la condition de tout développement intellectuel. Nous venons de voir qu'elle est quelque chose de plus, à savoir la fonction même de l'intelligence et de la représentation. Avant elle, il n'y a fait que l'être vivant; après elle, il y a le monde. Sans elle, conscience du bien ou du mal-être; avec elle, image de l'objet. Elle apparaît ainsi comme un surplus : la représentation est, par excellence, le luxe de la vie, son au-delà et son anticipation. Elle est exceptionnelle et pénible, non pas parce qu'elle est un effort, — l'émotion, par exemple, en offre

bien d'autres et de plus intenses et de plus généraux, — mais parce qu'elle est l'oubli momentané de l'existence profonde, l'effacement fugitif de tout ce qui fait jouir ou souffrir; parce qu'elle est, non seulement suractive, comme nous l'avons vu, mais surindividuelle, surégoïste, parce qu'elle est l'affirmation de ce qui ne nous touche pas, la réalisation du Réel.

II

Nous avons essayé d'indiquer chez l'enfant et l'animal le moment où apparaît l'attention, sa place génétique; décrivons maintenant le nouvel état intellectuel qui s'est réalisé.

En éclairant un dessin avec des étincelles électriques [1], on ne reconnaît presque rien après la première étincelle, et très souvent après la deuxième et la troisième. Or, on conserve dans la mémoire l'image indistincte du dessin; chaque éclairage qui se succède la complète. D'une étincelle à l'autre, on est attentif. Et c'est bien là, semble-t-il, le schème général et comme le symbole de l'attention. Le chien qui épie les mouvements de la main que fait son maître avant de lui jeter un morceau de pain est également dans l'attente d'une perception prochaine annoncée par une autre. L'attention dépend d'un avertissement que quelque chose va se produire et elle est l'état transitoire de la conscience entre cet avertissement et ce fait. Dès que l'événement s'accomplit, elle disparaît et fait place à un état purement sensitif. Elle n'est ainsi ni un caractère de la représentation ni un état *actuel* de la conscience qui perçoit. Quand on parle d'elle, elle n'existe plus. Et l'on n'a jamais décrit et observé que ses effets. Le jeune chat joue avec la souris [2]. La souris fait la morte, reste immobile; le chaton ne bouge pas : il fixe ardemment ses yeux sur la petite bête, essayant de prévoir son premier mouvement de fuite. Sa conscience est pour ainsi dire orientée à vide, adaptée à une éventualité. Dès que la souris remue, la perception visuelle de son mouvement déclanche automatiquement chez le chaton les mouvements nécessaires et nous retombons à des phénomènes réflexes ou émotifs. Il n'y a plus d'attention. On a toujours eu le tort de confondre l'attention, qui est une condition préalable de la perception, avec la perception elle-même, et c'est pourquoi l'on s'est embarrassé de décrire et de déterminer les caractères d'*intensité* ou de *monoïdéisme* qui, pour l'un, ne signifie rien, et, pour l'autre, ne s'applique pas. Il faudrait dire, en effet, que l'attention est un

1. Wundt.
2. Groos, *ouv. cité*.

pré-idéisme et par conséquent cet état ne peut nullement dépendre de l'intensité d'une perception ou d'une image qui n'existent pas encore.

En quoi donc, dans un ordre donné de perceptions, diffère la perception simple de la perception attentive? Tout est là. A vrai dire, si la perception était un fait élémentaire, le problème serait insoluble, car il ne semble pas qu'une théorie de l'attention puisse être autre chose de précis qu'une analyse de la perception en voie d'organisation.

Or, c'est un fait que la perception dépend de la mémoire et c'est uniquement par là qu'elle se distingue de la sensation, une perception étant schématiquement une sensation augmentée d'une image. Après les expériences bien connues de Münsterberg, de Külpe, on peut considérer que toute image-souvenir capable d'interpréter la sensation vient s'y joindre et s'y mêler. Pour la plus grande part, ce n'est point sur la page imprimée que le lecteur lit les lettres des mots, mais dans son souvenir. Tout cela est acquis et voici l'important. Toute perception, disons-nous, est une synthèse du présent et du passé, de l'actuel et du remémoré. Dans la plupart des cas, les sens étant éduqués ou en voie d'éducation, cette synthèse s'opère mécaniquement, spontanément et immédiatement, en vertu des liaisons déjà existantes, tout de même que, dans notre langue familière, l'audition confuse d'une syllabe suffit à évoquer les souvenirs habituels du mot complet, et l'on perçoit ainsi ce qui ne fut pas entendu. L'éducation des sens consiste précisément en la liaison de plus en plus facile d'une mémoire de plus en plus riche aux diverses sensations et de là résulte secondairement une perception directe. A cause de sa rapidité, le mécanisme de cette perception échappe à la conscience qui n'en consigne que les résultats les plus grossiers et, bien qu'il soit dérivé, nous pourrions nommer ce phénomène relativement simple un réflexe *mémori-sensitif*.

Il ne faut même pas oublier que l'élément essentiel ici est peut-être celui de la mémoire. Il peut suffire, ou totalement dans le rêve, ou partiellement dans certains états hystériques, alors qu'une excitation normale, qui n'est pas complétée et fortifiée par une synthèse intérieure, ne peut parvenir à donner une perception véritable du réel, comme on le voit chez les affaiblis qui ne croient pas plus à leurs sensations qu'à leurs obsessions. L'extériorité et l'objectivité sont ainsi fonctions, non pas seulement de l'excitant et de l'impression périphérique, mais de la force de la conscience et de la réaction des centres. C'est un point capital.

Notons que le plaisir et la douleur, les états affectifs s'imposent à la conscience du fait même qu'ils y entrent et y sont sentis. Par des voies héritées ou acquises, ils se réfléchissent d'eux-mêmes en mouvements utiles. Ils sont nous-mêmes, le moi, le dedans. Peu importe qu'ils apparaissent isolés ou solidaires, ils sont toujours pris pour ce qu'ils sont. Ils se revêtent spontanément de réalité psychique : ils apportent avec eux leur relief et leur actualité. Il n'en est plus de même des sensations sensorielles, des éléments futurs de la perception. Incapables par nature — c'est justement là leur marque propre — de déterminer directement un réflexe ni par conséquent de susciter immédiatement un intérêt organique, ils n'appartiennent pour ainsi dire pas à la conscience ; ils sont étrangers au corps, à la vie elle-même, au moi, au dedans ; ils n'ont point de réalité intérieure : ils sont dénués de tout relief et de toute actualité : ils n'ont ni présent ni existence. La conscience peut passer outre. Une sensation inorganique isolée n'est rien qu'une lueur de rêve et qu'un simulacre, un fantôme. Elle n'est pas une sensation. Percevoir, ce sera donc lui donner du dedans la *réalité*. Une perception se suffit dès l'instant qu'elle est détachée de la conscience immédiate où elle n'avait point de place, pour constituer une image et non plus un *état*. La réalité est sa limite et son but comme l'action est celle de l'affection. Ainsi la curiosité exprime une nécessité intrinsèque de la représentation et le besoin pour l'esprit de percevoir ce qui lui est donné. La réalité est « un rêve bien lié » et le développement intellectuel de l'enfant n'est que le passage d'une imagerie, où flottent des esquisses éparses, à un tableau bien composé où des dessins multipliés et des nuances innombrables s'enchaînent et se fondent. Le relief de cette représentation nouvelle en est la richesse et l'harmonie.

Je chemine depuis longtemps sur une route déserte. Au loin m'apparaît une silhouette confuse : arbre, meule de foin, chaumine de paysan ? Ou même cette image lointaine n'est-elle pas un mirage ? J'y deviens très attentif. Non que j'espère dérober de la paille à cette meule, cueillir une branche de cet arbre ou m'asseoir dans cette chaumine. Je passerai ma route. Seulement mon image actuelle ne se suffit pas à elle-même ; elle n'est pas objectivée, elle n'est pas une perception. Et — à moins de raisons contraires, comme serait par exemple le passage soudain d'une automobile emportant des personnes connues — il faut que cette perception s'achève ; elle sera complète, lorsque de nouveaux éléments m'auront permis d'identifier le tout avec une ancienne image, une meule de paille, qui m'apparaîtra dès lors comme réelle. Ma curiosité momentanée a été

le désir de me fixer dans ma sensation indécise et mon attention a été le mécanisme de cette détermination.

Les enfants sont perpétuellement dans l'état où je me suis trouvé sur la route, non pas à vrai dire, pour la même raison. Ce qui me manquait, c'était une sensation; ce qui leur fait défaut, ce sont des souvenirs. Le petit bonhomme qui voit une pendule, pour la première fois, ne sait pas « ce que c'est ». Cela ressemble à sa boîte à musique, puisque cela marche tout seul et fait du bruit. Mais ce n'est pas une boîte à musique. Est-ce quelque chose ou rien? Son esprit ne peut persister dans cette indétermination. Il faut chercher d'autres sensations, tenter d'autres expériences, rappeler d'autres commentaires et d'autres explications. Il y a nécessité à ce que cette pendule devienne un objet. Et nous entrevoyons plus nettement ce qui va se passer.

Dans ma langue maternelle, j'entends ce que je ne perçois pas; il y a beaucoup plus dans mon esprit qu'il n'y a eu dans mon oreille et je n'ai que faire de m'appliquer à ce que me donne ma sensation : elle s'interprète et se complète d'elle-même. Elle se grossit en cheminant de tout un passé, comme un ruisseau de ses affluents. Voici autre chose : je lis parfaitement l'anglais et n'en comprends que fort péniblement ou pas du tout le discours. Je suis obligé de m'appliquer beaucoup pour suivre les mots, les sons articulés et pour les identifier avec leur image visuelle. Enfin une langue qui m'est totalement inconnue n'est plus qu'une simple sensation auditive, répercussion psychologique d'une excitation physique. Or l'enfant perçoit toutes choses, au début de sa vie intellectuelle, comme nous écoutons une langue mal connue. Le petit observateur qui regarde la pendule n'a jamais perçu encore le tic-tac de son mouvement ou du moins aucune image ne s'évoque à ce bruit du fond de sa jeune mémoire. La forme de l'objet ne ressemble à aucune qui lui soit familière et avec laquelle elle puisse se confondre et s'identifier. Connaître, c'est d'abord reconnaître. Est nouveau tout ce qui n'est pas reconnu, au moins partiellement, tout ce qui ne se rattache pas de soi-même à la mémoire. Et nous tenons bien ici la première condition intellectuelle de l'attention : *à moins de raisons contraires d'ordre affectif*, — nous avons montré la nécessité de ce silence organique, — *il y a attention toutes les fois qu'une sensation sensorielle se trouve isolée*. Les sensations actuellement fournies du dehors n'évoquent rien du dedans; elles sont un simple avertissement que des images doivent se produire. En attendant, la perception ne se complète pas, elle reste insuffisante, schématique, *irréelle*; elle reste comme en suspens, n'a pas de retentissement dans l'esprit;

elle n'offre aucun sens. En d'autres termes, dans la perception simple, les sensations actuelles et les images anciennes se rejoignent d'elles-mêmes et instantanément, par réflexe mémori-sensitif. Dans la perception attentive, ce travail est lent, pénible, sinueux, indirect. Il se fait par retouches et par tâtonnements. L'attention ne dépend donc pas de l'intensité de la représentation, mais au contraire de sa faiblesse et de sa pâleur, de son effort pour s'intensifier ; c'est une image qui, sur le point de disparaître et de s'effacer, s'obstine à vivre et appelle au secours.

La mémoire de l'enfant est d'abord très peu riche ; elle ne lui fournit presque jamais de réponse appropriée à la question que lui pose chaque sensation nouvelle ; pour ses sens inéduqués ou incertains, cette sensation est solitaire, sans liaison avec aucune image analogue et présente. Toute chose lui apparaît d'abord *comme si* elle n'existait pas dans un lointain qui tient du rêve[1]. Il l'invente ; il ne cesse d'inventer et de son invention découle la réalité. Il la façonne de toutes pièces, d'abord, et ensuite et de moins en moins, il la corrige ou la complète. Et c'est ce qui, sous forme de problème, de question importante, de cas exceptionnel ou frappant, se reproduit à intervalles inégaux, selon la nature de leur esprit et leur culture, chez les hommes que nous sommes. Une fois organisés notre conduite et le petit univers très étroit dans lequel elle peut se dérouler, nous n'avons plus besoin d'attention ; l'attention ne réapparaîtra qu'exceptionnellement pour briser ce cercle et rien n'est plus fréquent ni plus naturel que l'inattention à la vie et, avec elle, la banalité. De l'enfant ou de l'homme, lequel est le plus attentif? On croit volontiers que c'est l'homme fait, à cause de l'effort visible et de la continuité apparente d'une même attention. On confond ainsi l'intensité et la fréquence du phénomène. En réalité, nous vivons distraitement, sur la foi des habitudes, dans la répétition de nous-mêmes, et il est aussi rare que nous innovions dans notre vision des choses que dans notre conduite. Nous exploitons un capital dont les revenus se touchent d'eux-mêmes. Notre grand métaphysicien de la psychologie, M. Bergson, a beaucoup insisté sur ce qu'il appelle « l'attention à la vie ». « Notre corps, dit-il, avec les sensations qu'il reçoit d'un côté et les mouvements qu'il est capable

1. La psychologie infantile et la pathologie nerveuse se rencontrent souvent. Cette perception commençante ne me paraît pas sans analogie avec la perception déclinante de ces malades qui ont des sentiments « d'irréalité et d'incomplétude » (Cf. Janet, *Les Obsessions et la Psych.*). La cause est différente : incohérence mentale chez les affaiblis, pénurie d'éléments chez les enfants, mais le fait (insuffisance d'objectivation) est identique.

d'exécuter de l'autre, est donc bien ce qui fixe notre esprit, ce qui lui donne du lest et de l'équilibre..... Relâchez cette tension ou relâchez cet équilibre, tout se passera comme si l'attention se détachait de la vie. » Il y a là, croyons-nous, une extension dangereuse des termes. Il existe assurément, comme forme générale de l'équilibre mental, comme résultante permanente du processus sensori-moteur, du va-et-vient continu de l'excitation de la périphérie aux centres et des centres à la périphérie, une unité fonctionnelle fondamentale. Il y a un minimum de cohérence psychologique et de tension intérieure, au-dessous duquel commencent le rêve et l'aliénation, toute la « psychasthénie » du Dr Janet. Mais faut-il voir là autre chose que le faisceau même des habitudes acquises, l'équilibre spontané de nos apprentissages en vertu desquels les stimulants nouveaux suscitent d'eux-mêmes les ripostes anciennes? En tout cas, je ne puis consentir d'emblée à confondre avec cette forme-limite de la vie de conscience un état perceptif exceptionnel qui devient de plus en plus rare à mesure que s'organisent et se multiplient les associations sensori-motrices, les liaisons de la sensation et de la mémoire, de la représentation et de la conduite et qui peut même disparaître ou à peu près dans la monotonie de l'existence usuelle. Contrairement à celle de l'homme, l'attention de l'enfant est rapide et changeante dans ses objets; mais elle est perpétuelle. Dès qu'elle commence, sa vie intellectuelle est une succession continue d'applications capricieuses, de méditations voltigeantes et toutes ses perceptions commencent par revêtir la forme attentive. Précisons cette forme.

Cette vierge mémoire de l'enfant est d'une plasticité merveilleuse. Aucune nécessité pratique ne vient la limiter; elle retient tout ce qu'elle reçoit. Très vite elle met à la disposition des sens des images plus nombreuses que les sensations à interpréter. Au moindre appel, des souvenirs se dressent. Et voici déjà une forme légèrement modifiée de l'attention : il s'agit maintenant de comparer la donnée présente à ce qu'elle évoque du passé; il y a association de ces deux éléments; il n'y a pas encore fusion. Ce qui vient du passé apparaît comme une hypothèse qu'il faut vérifier : cette chose qui sonne sur la cheminée du bureau de papa, est-ce la même chose que cette autre petite chose qui sonne le matin sur la table de nuit de nounou? L'attente tourne au rapprochement et l'attention est une identification anticipée : je dirais volontiers que de *pré*-idéisme, elle est devenue *duo*-idéisme. Et il semble bien que ce soit là, cette fois, sa forme définitive, celle qu'elle gardera dans ses manifestations les plus hautes et les plus tardives de l'effort

intellectuel. En quoi consiste, aussi bien chez l'enfant que chez l'homme fait, le travail de la mémoire? Il faut répéter sa leçon : une image indistincte, sorte d'esquisse, apparaît tout d'abord et, dans ce cadre vide, vont venir peu à peu se placer à leur rang toutes les images secondaires qui compléteront le souvenir. Le plus souvent, lorsqu'un vers par exemple résiste à l'appel, ce souvenir n'est pas tout d'abord annoncé par ce schème, qui est déjà un commencement de réalisation pour l'image demandée, mais simplement par une image adjacente, par le souvenir de ce souvenir, première cause qui a suscité dans l'esprit l'attente de son réveil. Lorsque le vers reapparaît, lorsque la leçon se récite, il n'y a plus d'attention et, sous cette forme supérieure que j'indique seulement, l'attention consisterait encore en une attitude tout expectante de l'esprit.

Bref, nous pouvons considérer comme acquis les résultats suivants :

1. L'attention simple est essentiellement une pré-attention, une attitude anticipée de la conscience à l'égard d'une perception ou d'une image éventuelles;

2. L'événement attendu est, ou bien la perception totale, à la suite de laquelle disparaît aussitôt l'attention, ou bien un élément d'une perception difficile et qui ne se complète que peu à peu. Cette attention qui dure est alors une série d'attentes et de succès renouvelés, comme une perpétuelle relance;

3. Le mécanisme intellectuel de l'attention dérive de l'état de la mémoire et de sa relation avec la sensation actuelle. De là, la diversité d'aspect, de fréquence et de durée que présente l'attention chez l'enfant, l'homme inculte et l'homme cultivé. Lorsque la nature de l'excitant n'intéresse pas l'organisme en tant qu'organisme, il peut se produire des états psychologiques qui sont autre chose que la conscience du bien et du mal : ce sont les éléments de l'attention; lorsque ces éléments cherchent à s'organiser entre eux pour se fixer, nous avons l'attention; lorsqu'ils se sont unifiés en un tout qui s'impose à la conscience par son intensité acquise, nous avons la réalité. Ainsi en langage psychologique, attention, réalité, intensité, sont des termes corrélatifs.

III

Voici donc où nous en sommes : l'attention doit être considérée intellectuellement comme une perception en voie de formation : il y a la perception ou l'image développée et il y a la perception ou l'image à naître; c'est le second phénomène auquel nous avons donné le nom d'attention.

Est-il possible de faire un pas de plus, d'analyser et de préciser ce mécanisme intellectuel d'anticipation, « anticipatory thinking », comme avait dit James, en étudiant son apparence objective et en décrivant son adaptation organique, « organic ajustement »?

Toute excitation se prolonge d'elle-même en réactions appropriées; il n'y a pas de perception qui ne se répercute en mouvements (Maudsley, Ribot) : sa réalité vient de sa réalisation. Ce sont là des faits bien connus aujourd'hui. Seulement cette réponse motrice peut être différée; elle peut être précédée d'hésitation et de tâtonnement : l'attention coïncidera avec une délibération dynamique. Elle sera une prédisposition de l'individu à une action et à une attitude inconnues; elle sera une adaptation éventuelle. Avec plus de précision : quand les mouvements surgissent d'eux-mêmes et concernent le bien ou le mal du corps, ils constituent le processus émotif et, quand ces mouvements doivent être cherchés, parce qu'ils ne se rapportent plus à un besoin immédiat de l'organisme, mais à la perception, et qu'ils n'ont plus d'autre but que l'aperception même de cette perception annoncée, nous avons l'adaptation attentive.

Et il semble que nous rejoignions ainsi la théorie motrice qui a fait fortune avec M. Ribot. Examinons-la brièvement.

On commence par affirmer que l'attention n'agit que par des muscles et sur des muscles. En principe, nous ne pouvons admettre que « l'adaptation » ainsi conçue soit constitutive de l'état d'attention, non plus que les modifications périphériques qui accompagnent l'émotion n'en sont la cause exclusive. La preuve, c'est que cette adaptation n'est pas toujours nécessaire ni la liaison aussi étroite qu'elle est supposée entre l'appareil moteur et l'appareil sensitivo-perceptif : on pense en marchant [1].

De plus, — et ceci est plus précis, — cette théorie, estimant que « de diminuer la diffusion inutile augmente la concentration », détermine surtout cette adaptation sous la forme négative de l'inhibition. « La faculté de fixer l'attention, dira-t-on, et de concentrer la conscience dépend de l'inhibition du mouvement, » ou encore, selon une élégante formule à laquelle tous se rallient : « Penser, c'est se retenir de parler et d'agir ». S'exprimer ainsi, n'est-ce pas prendre pour le principal ce qui n'est que la plus infime partie et la plus tardive de l'attitude attentive? Un exercice intellectuel modéré exagère l'énergie des mouvements et, en tout cas, il ne faut pas oublier que, selon la constatation de Béclard, la contraction statique produit plus de fatigue et fait augmenter la température du

1. Marillier avait très justement signalé ce point (*ouvr. cité*).

muscle plus rapidement que la contraction dynamique. Voyons donc si la première condition motrice de l'attention n'est pas, au lieu d'une inhibition, une tension générale et préalable des muscles.

D'abord, si l'attention est une anticipation intellectuelle, l'adaptation motrice qui l'accompagne ou la traduit est, comme on l'a déjà remarqué partiellement, une « prédisposition musculaire ». De même que l'impression reçue ne fait plus partie de l'attention intellectuelle, les mouvements exécutés rompent son adaptation motrice. Tous les mouvements attentifs ne sont donc pas des mouvements arrêtés, mais des mouvements préparés ou virtuels et, plus exactement, des mouvements cherchés.

Le chat qui guette l'oiseau ou la souris est dans une immobilité frémissante. Tous ses muscles sont tendus, car selon le mouvement imprévu de la proie, ils auront les uns ou les autres à intervenir et par n'importe lequel des mouvements qu'ils savent faire ou plus vraisemblablement encore par un mouvement nouveau qu'il faudra improviser. Toutes les habitudes de l'appareil moteur se ravivent à l'instant et, comme les Chasseurs de Pont-à-Mousson, elles se tiennent sous les armes, prêtes à toute alerte. Les muscles de l'animal exécutent virtuellement tout ce dont ils sont capables et leur action anticipée est l'infinité même de leurs actions passées. L'enfant qui joue avec un jouet nouveau tente successivement de ses doigts ingénus tous les rouages et tous les ressorts de cette mécanique vivante et il tient en réserve d'autres mouvements pour les ripostes imprévues de la petite bête en carton. Observez également cet homme qui participe de l'enfant et de la bête, l'escrimeur en garde. Son apparente immobilité n'est qu'un paroxysme d'activité et de tension musculaire. Tandis qu'il suit de l'œil ou plutôt de la pointe tous les mouvements possibles de l'adversaire, son corps entier joue le rôle d'accumulateur; toutes les attaques, feintes, parades, ripostes et contre-ripostes dont il a fait depuis quinze ans de salle le laborieux apprentissage, sont présentes à ce moment-là et réellement commencées dans son poignet, ses jambes et dans tout son organisme en travail. Sous sa forme d'adaptation motrice, l'attention est l'attente du mouvement à faire. Elle ne réside pas dans l'apparence tout extérieure des mouvements empêchés, mais dans l'état même des muscles, dans leur tension moléculaire qu'il serait souhaitable de constater expérimentalement d'une manière directe, c'est-à-dire dans des mouvements imminents ou commencés.

Déjà, dans le même sens, Bergson a marqué la nécessité de tenir compte des mouvements positifs, destinés selon lui à « repasser sur les contours de l'objet aperçu »; l'explication n'est peut-être qu'in-

génieuse, mais l'observation est juste. L. Lange avait également pressenti et indiqué ce fait et les observations si patientes de Féré ne sont pas moins concluantes. Féré remarque et mesure par la méthode des temps de réaction que toutes les excitations intérieures ou extérieures ne sont pas de nature à troubler l'attention, au contraire. « Ces excitations réalisent les conditions d'une attention réflexe. » De ce biais, aussi bien que du point de vue intellectuel, l'attention s'annonce encore comme un surcroît, un luxe musculaire et moteur. Elle signale le plus haut degré de la vitalité musculaire et le maximum de l'activité motrice. Elle commence par la préparation d'un mouvement en général; elle finit lorsque s'est spécialisée dans un acte cette aptitude indéterminée. L'inhibition apparente n'est que la marque et la conséquence secondaire d'une application nouvelle. L'effort des jambes de l'homme attentif qui s'arrête est plus considérable que celui de l'homme qui marche en rêvant. La différence de cette tension musculaire peut se mesurer expérimentalement par l'évaluation de la fatigue [1] aussi bien que par l'observation clinique. Les malades frappés d'inattention sont aussi incapables de tendre fortement leurs muscles que de concentrer leur esprit. L'hystérique, à la conscience rétrécie, n'est pas incapable d'attention et le tonus musculaire de ses muscles restés disponibles n'est pas comparable à l'affaiblissement de celui des neurasthéniques, des scrupuleux et des obsédés.

Si l'on s'est trompé sur l'importance et le rôle de ce mécanisme inhibitoire, c'est que l'on a à peu près exclusivement considéré l'attention réfléchie, celle de l'homme normal. Or, dans le processus d'adaptation motrice, il y a évidemment à distinguer une part de préparation positive pour les mouvements qui devront se réaliser et une part de suspension négative à l'égard des mouvements qui pourraient se faire. Un choix inhibe les réflexes possibles; cela va de soi. Mais le rapport de ces deux éléments variera avec le progrès des liaisons et des habitudes motrices. Pour nous, il n'est guère de perception ou d'image qui ne suscite d'elle-même, par voie acquise, une réaction. Et comme dans toute perception, si nouvelle qu'on la suppose, il y a des éléments anciens, ces éléments tendent à produire d'abord des mouvements que le premier effet de l'attention est de suspendre. Mais restituez à l'attention, dans la jeune perception, sa forme élémentaire. La pauvreté de la mémoire et surtout l'incertitude des liaisons motrices ne permet l'éveil direct

1. A l'ergographe, la fatigue apparait plus vite à la suite d'un travail psychique difficile et prolongé; inversement, un travail court augmente la force musculaire : la tension accumulée préalablement se trouve alors utilisée.

d'aucun mouvement. Pour l'enfant, en présence des choses, tout est à faire et à créer dans sa riposte aussi bien que dans sa réponse. A mesure qu'on remonte vers les origines du développement idéo-moteur, la part de l'inhibition tend vers zéro, et, de même que l'enfant est représentation pure dans sa perception, il est dans son activité action pure et, comme dirait Nietzsche, « sainte affirmation ». Ainsi donc, une fois encore, au cours de son évolution, la loi du phénomène s'est renversée. Dans la première attention, ainsi que l'absence d'affectivité, nous constatons la nullité de l'inhibition. Dans l'attention formée, nous trouvons, ainsi que des liaisons affectives, des inhibitions motrices. Telle est la force de l'habitude et de l'association.

IV

L'attention, avons-nous dit en débutant, suppose le silence complet de la vie affective au moment de son apparition, pour cette raison même si chanceuse et si instable. Elle suppose en outre, comme nous venons de le voir, une suractivité musculaire qui traduit et met en œuvre la suractivité intellectuelle. Dès que ce luxe se prolonge et que s'intensifie ce double état d'exception, il ne peut manquer de se produire quelques-uns des phénomènes diffus qui se surajoutent toujours aux actions d'ensemble et qui modifient la cœnesthésie. Tout le système de la vie organique en reçoit le contre-coup : le calibre de l'orifice pupillaire augmente (Mentz), la convergence des yeux diminue, le cristallin s'aplatit (Heinrich); la température centrale peut augmenter (Gley); pendant le travail intellectuel, le pouls cérébral augmente d'amplitude (Mosso); la respiration est également modifiée.

Il semblerait bien que ces manifestations physiques de l'attention dussent en être la partie la mieux connue et la plus sûre. L'expérimentation n'a pourtant pas encore fourni à cet égard de résultat positif et incontestable. Que de diversité ou de contrariété, en effet, suivant les espèces d'attention et selon les individus! A l'encontre des observations qui témoignent d'un accroissement de la tension musculaire, Mac Dougall croit avoir justement constaté pendant l'effort d'attention une tendance au relâchement, une diminution de la tonicité. Les changements de la respiration ne sont pas moins fantaisistes et le même auteur conclut que l'activité mentale précipite l'inspiration, tandis que, dans l'attention sensorielle, cette inspiration peut être ralentie, — ou précipitée. Il semble bien aussi qu'un travail énergique et rapide ait pour effet de produire une

accélération cardiaque, tandis que l'effort prolongé et l'immobilité déterminent un ralentissement.

En tout cas, quelque vagues qu'en soient les conditions organiques, c'est cette cœnesthésie rétrospective de l'effort attentif, cette émotion spéciale, toujours identique à elle-même dans son intensité variable, ce sentiment *sui generis* qui suit l'attention forte, que l'on a tantôt confondu avec elle, tantôt pris pour son antécédent et qu'il en faut distinguer comme on distingue la perception de la lumière du plaisir de voir le jour.

Nous venons de voir que, considérée dans son mécanisme moteur, l'attention était une prédisposition à des mouvements éventuels. Une telle préparation est nécessairement incertaine et aléatoire. Elle est organisée dans une prévision qui peut être trompée par l'événement, en sorte qu'aucun des mouvements instinctifs possibles ne trouvera son emploi et sa réalisation. Voilà le chien d'arrêt braqué sur le lièvre invisible et prêt à le saisir. Le gîte est vide; tous les mouvemenis déjà commencés ne trouvent plus leur usage; l'attitude corporelle se dissout et, si, comme nous espérons l'avoir montré, tout état d'adaptation attentive est une suractivité musculaire, il faut bien que ces richesses accumulées soient utilisées; elles se dispersent alors par les voies les plus simples, héritées ou acquises, par l'automatisme habituel des muscles volontaires ou par les réflexes des muscles organiques, et nous assistons à un processus de canalisation émotionnelle qui peut être très intense, mais qui succède à l'attention, qui en est la fin et comme la liquidation organique.

Je viens de prendre un cas grossier. Pour l'ordinaire, qu'arrive-t-il?

Intellectuellement, l'attention est une perception en voie d'élaboration consciente. Dynamiquement, elle est une attitude en préparation, une adaptation éventuelle à un objet, *en tant qu'objet*. Si l'objet fuit, si la perception se dérobe, si l'attitude se prolonge, toutes les actions motrices commençantes dont elle se compose et qui ne peuvent s'actualiser, cependant que se cherche une liaison nouvelle, se dérivent provisoirement et partiellement. Il s'opère organiquement des mouvements de sûreté, des déclanchements de détail, tels que des tics, des réflexes, des changements respiratoires, sans compter les modifications vasculaires qui peuvent se produire du fait même de l'activité cérébrale. Et ainsi s'expliquerait toute l'orchestration physiologique de l'attention qui, bien loin de résulter de ces éléments variables et extérieurs, s'en trouve au contraire considérablement amoindrie.

Au fond, je vois une grande unité dans ce qui nous est connu des

processus psycho-physiologiques. J'ai essayé de montrer ailleurs que l'émotion consistait essentiellement en une substitution d'un état plus facile et d'une action organique plus simple à un phénomène trop complexe et trop difficile : toute la pathologie de l'émotion et de l'affaiblissement psychologique si bien étudié maintenant est une illustration saisissante de ce fait. Or les phénomènes diffus dont s'accompagne l'effort d'attention n'ont pas d'autre rôle et c'est pourquoi cette attention présente si souvent l'aspect même de l'émotion. Elle lui ressemble par son mécanisme et elle en diffère par l'orientation de ce mécanisme. Le point de départ de l'émotion est la représentation d'un état du sujet, c'est-à-dire d'une action s'exerçant sur le sujet, à son avantage ou à son détriment; le point de départ de l'attention est la perception incomplète ou l'image rudimentaire d'un objet en tant que réel. Dans son intérêt exclusif, c'est-à-dire pour se compléter, cette représentation laborieuse suscite une action de sens inverse à celle de l'émotion, toute extérieure et détachée. Mais à ce besoin de la représentation ne correspond plus aucun réflexe utile : tout est à faire, à inventer. Cette synthèse d'action expérimentale est actuellement trop difficile ; elle est différée, transformée, écoulée. Et nous trouvons ainsi, non pas à l'origine de l'attention, mais dans le cours de son développement très intense, et principalement lorsqu'elle échoue, une cœnesthésie spéciale, qui se subtitue momentanément à la perception absente, à l'action impossible et que nous pouvons appeler, après en avoir marqué la place précise, l'*émotion intellectuelle*. Cette émotion nouvelle et variable exprime seulement pour la conscience la difficulté qu'il y a à saisir le réel, et les défaillances de la perception ou de la pensée par lesquelles nous le poursuivons sans cesse. Elle n'est plus tournée vers la vie, mais vers les choses, elle n'est plus une défaite ni une victoire de l'être; elle indique une affirmation plus ou moins aisée de l'esprit, une création expérimentale plus ou moins complexe.

L'état émotionnel qui accompagne l'attention chez l'enfant est désigné par Preyer sous le nom d'émotion d'étonnement. L'expression est très juste, mais il faut la préciser. La surprise est uniquement émotive et on a eu bien souvent le tort de la prendre pour une attention rudimentaire. Elle est une variété de la peur. La chose qui surprend est considérée dans son rapport avec nous-mêmes. Elle s'insère dans l'équilibre de notre vie pratique; elle conserve son aspect intéressant, organique. Peu à peu, cet intérêt vital disparaît, on se rassure; on envisage la chose en elle-même, comme curieuse à connaître, par rapport à d'autres choses que

nous connaissons déjà ; c'est l'attention. L'étonnement marque la nuance de transition où l'on se demande encore si cette connaissance à venir ne pourrait pas avoir quelque effet sur notre conduite à nous-mêmes : il est comme l'inquiétude de la réalité.

A la définition psychologique de l'attention nous sommes donc maintenant en mesure d'ajouter un trait nouveau : *elle est un état dynamique de la représentation qui s'accompagne d'une cœnesthésie spéciale d'activité et de dérivation et la résultante constitue ce qu'on peut appeler l'émotion du réel*. Mais le point de départ et le principe de cet ensemble successif reste la nécessité tout intellectuelle, l'urgence *fonctionnelle* de compléter la représentation, de la rendre représentable aussi bien que la perception percevable. Le second élément est un retentissement lointain de cette tendance mentale dans l'équilibre général de la conscience. En effet, dès que ce sentiment du réel se modifie, nous avons toutes les variétés du rêve et de l'obsession et il ne semble pas, d'après l'observation pathologique, qu'il puisse exister dans la conscience deux faits plus différents que l'attention et l'obsession. L'on a pris l'obsession pour une sorte de contracture de l'attention ; mais il suffit d'observer que l'obsession s'accompagne toujours de troubles émotifs et de perturbations intellectuelles qui ont pour effet de supprimer les conditions mêmes de l'attention[1].

Il serait bien ambitieux de prétendre conclure cette simple étude par une théorie psychologique de la conscience. Je ne puis pourtant m'empêcher de remarquer qu'on ne saurait trouver à cet égard un fait plus décisif. L'attention n'est, en effet, qu'un moment dans la synthèse progressive et de plus en plus difficile de la vie psycho-

1. L'attention correspond à un très haut degré de cohérence mentale et l'obsédé est justement celui qui ne peut faire attention à rien, dont la conscience est non pas rétrécie, mais nécessairement éparpillée et désagrégée, incapable de tout relief. — Je prends un état bien connu de monoïdéisme, l'extase. Comment pourrait-on voir là une exaltation de l'attention, alors que l'extase en est la négation la plus complète? A son complet développement, l'extase est la suppression même de tout état intellectuel, de toute représentation ; elle cesse même d'être une *vision* : le sentiment du moi et le sentiment du réel ont également disparu ; elle est un état émotif pur, un amour abstrait, schématique, sans objet et sans détermination d'aucune sorte, et capable de se substituer comme l'angoisse des malades, non seulement à toute autre émotion, mais à toute image et à toute pensée. Ce qui a pu induire en erreur, c'est l'analogie dérivée des commencements de l'extase et des conséquences de l'attention. Les plus anciennes théories de l'extase, en effet, recommandent pour la préparer l'immobilité du corps, la fixité du regard, l'arrêt de la respiration, etc. Mais la différence apparaît bien vite et va en s'accusant à mesure que l'extase s'approfondit, car alors « notre esprit s'est épuisé et est lui-même amour », comme dit Ruysbroeck, ou encore, comme dit supérieurement Mme Guyon, « toute l'occupation de l'âme est un *amour général, sans motif ni raison d'aimer* ». Cf. Murisier, *Les maladies du sentiment religieux*.

physiologique; elle n'est ni nouvelle ni irréductible et réclame seulement une instable harmonie de conditions supérieures. L'effort émotif, la tension affective, expriment le premier degré psychologique de concentration vitale, l'adaptation immédiate aux nécessités de premier ordre, à l'invite de la cœnesthésie ou sur l'appel des sensations sensorielles d'ordre organique. C'est un état actuel, ou même passé. L'attention, elle, traduit une adaptation éventuelle, une synthèse qui se prépare en vue d'une représentation. Elle marque un progrès possible, imminent, aléatoire pourtant et toujours menacé. Avec l'émotion et l'attention nous occupons donc les deux cimes de la vie psychologique. Et elles nous permettent d'en juger la destination générale et la direction permanente. Elles traduisent l'une et l'autre sa réalité concrète, son niveau de vie et de vitalité et, à chaque instant, son équilibre mobile et périlleux. De même qu'un corps vivant, même au repos, ne se soutient que par un certain *tonus*, de même une conscience, qui est une conscience, ne se maintient que par un perpétuel effort de cohérence et d'organisation, un regard jeté sur elle-même, un tonus psychologique. Dans cet effort fondamental, il est évident qu'il y a place pour une infinité de nuances, et c'est dans ce sens que l'on a pu se touver conduit à confondre l'attention avec le sentiment même de la vie. Pour ne pas embrouiller les termes, disons donc simplement que la vie psychologique est une synthèse en perpétuelle formation, et que l'attention marque les arrêts nécessaires, l'attente des nouveautés, les transitions incertaines et difficiles.

Au fond, les innombrables théories de l'attention[1] reposaient implicitement sur l'ancienne idée de faculté; même en substituant à cette idée celle de tendance et d'adaptation affective, on s'en tenait à une conception statique de la psychologie. Il fallait alors trouver des causes et des origines aux différents aspects de l'évolution mentale. Mais si l'on prend la vie psycho-physiologique dans son mouvement et dans son activité, on substitue la notion de *fonction* à toute autre et la seule question qui subsiste scientifiquement est de distinguer ces fonctions; le seul résultat auquel on ait besoin de parvenir est de découvrir le rôle propre et le caractère essentiel de chacune. Or, il y a des fonctions organiques immédiates, sans lesquelles la vie est impossible et qui sont en quelque sorte des fonctions intérieures et que pour cette raison nous appelons des fonctions affectives, et il y en a qui n'impliquent aucune échéance, qui ne se *réfléchissent* pas aussitôt, et qui sont, par leur inutilité de l'instant,

1. Cf. Miss Hamelin, *Attention and distraction*, 1896.

comme si elles étaient extérieures et se rapportaient à d'autres choses que l'organisme; ce sont les fonctions représentatives ou intellectuelles. Et l'on a défini l'attention avec netteté, quand on a constaté qu'elle est la condition même et la marque différencielle de ces fonctions perceptives, dont le terme est le sentiment tardif de l'existence des choses et de leur réalité.

V

L'esprit se plaît au symbolisme facile de la physiologie. N'oublions donc pas que si elle ne peut encore être un guide, la physiologie est déjà un avertisseur. Elle marque les limites au delà desquelles commenceraient l'erreur et la fantaisie. Donc, notre conception de l'attention élémentaire est-elle susceptible, non pas de s'expliquer, mais de se figurer en langage physiologique?

Par le rôle psychologique qu'elle joue dans la formation de la personnalité, l'attention se rattache à ce que l'on appelle la volonté, l'effort, la maîtrise de soi; nous l'avons vu commencer juste où finissait l'affectivité. Physiologiquement, elle ne peut être qu'une des fonctions du système nerveux les plus relevées et les plus tardives.

Le seul fait observable dont nous disposions pour nous représenter ces fonctions de la vie psycho-physiologique, c'est le mouvement. A la vérité, nous ignorons le processus réel de sa liaison avec la sensibilité, mais nous ne cessons pas de constater cette liaison. Et, selon le plus ou moins grand intervalle qui sépare les deux termes, suivant l'étendue et la durée du cycle sensitivo-moteur, nous appelons le mouvement qui en résulte finalement réflexe, émotif ou volontaire [1]. La volonté exprimerait donc simplement la lenteur des dernières transformations que subissent les excitations dans les parties supérieures du système nerveux, sans qu'il soit possible de supposer la moindre différence de nature ou d'usage entre les centres médullaires, par exemple, et les centres cérébraux. Tout dépendrait uniquement du trajet des stimulants. Parvenues dans les parties les plus hautes et par conséquent les plus éloignées de l'action périphérique, ces excitations y séjournent, se diversifient, rayonnent et s'associent entre elles; elles échappent

1. « L'excitation qui a pénétré dans le système nerveux, surtout quand elle est engagée dans l'écorce, a des moyens de s'y maintenir, d'y persister, alors que sont rompues les communications avec les organes des sens. Le cycle d'excitation se trouve alors dédoublé, dans le sens de la hauteur, en un cycle supérieur cérébral, et en un cycle inférieur médullaire, capable de fonctionner isolément. » (Morat et Doyon.) Il n'en faut pas davantage pour rendre compte de la possibilité de l'attention.

à la nécessité d'un retour immédiat à leur point d'origine. Dans le cerveau accumulateur, il s'opère une sorte de condensation du milieu d'où résulte une possibilité indéfinie de réactions à échéance indéterminée. Ces répliques sont là, emmagasinées et disponibles, se différenciant les unes des autres de plus en plus, s'individualisant par une analyse fonctionnelle, capables de vibrer à la fois à la plus légère invite du dehors ou à l'appel de l'une d'entre elles. Toute la vie cérébrale consiste dans ce travail intérieur d'attente et d'indécision qui constitue son indépendance même et sa nouveauté organique.

En d'autres termes, ce que la Psychologie appelle une sensation peut être considéré comme la somme physiologique des éléments suivants : — l'énergie du stimulant par rapport au sens; — l'état des centres sensitifs et leur degré actuel de réactivité; — les associations réflexes, instinctives ou habituelles, de ces centres sensitifs avec les centres moteurs; — enfin les sensations kinesthésiques ou autres qui viennent renforcer la sensation initiale. Si cet ensemble se généralise et s'intensifie, surtout s'il se dramatise, rencontre des obstacles, s'il se produit des hésitations de route, des changements de direction, des dérivations, c'est le processus affectif avec tous ses degrés et toutes ses variétés. Ce processus sans doute est directement soumis à l'action de l'habitude et de l'association fonctionnelle qui le modifient profondément, mais, primitivement et dans son essence, il est déterminé et spécifié par le premier facteur de la série ci-dessus, l'action périphérique. Maintenant, sans rien changer à l'ordre de cet ensemble, transformons seulement l'un des termes, le premier, qui devient, pour ainsi dire, une quantité négligeable. C'est une excitation infinitésimale, sans action directe sur les centres moteurs. Le point de départ véritable est alors intérieur et la résultante se composera surtout avec le second facteur, l'état des centres supérieurs, leurs liaisons mutuelles, leur énergie disponible et accumulée, leur spontanéité, c'est-à-dire avec le résidu même des excitations antérieures qui n'ont pas abouti. Et c'est ici le point précis où, dans l'évolution physiologique, viendra s'insérer le mouvement attentif essentiellement complémentaire et compensateur. En appelant F l'ensemble des facteurs venus du dehors et f l'ensemble des conditions internes, nous pouvons écrire symboliquement :

$$\text{Sensation} \quad F > f$$
$$\text{Attention} \quad F < f.$$

Et cette attention sera d'autant plus élevée que cette différence

sera plus considérable, c'est-à-dire que, *dans un système nerveux plus organisé et plus indépendant, des centres plus riches et plus associés pourront disposer d'une plus grande énergie et d'une plus grande étendue d'action à l'occasion d'une excitation plus petite.* Physiologiquement, on ne peut pas se représenter la conscience comme attachée à un système particulier de nerfs non plus qu'à une espèce donnée d'éléments cellulaires. Elle dérive des associations qui s'organisent fonctionnellement selon des modes inconnus entre ces éléments. Aux différents degrés de richesse et de facilité que présentent ces associations, à leurs différents aspects, correspondent des degrés différents de conscience. Au sommet, se placent les associations en voie de formation qui sont encore sans action sur les centres inférieurs et dont la conscience concomitante est précisément l'attention.

GASTON RAGEOT.

L'ASSOCIATION MÉDIATE

La question de l'association médiate, clairement énoncée par Hamilton, est entrée depuis une dizaine d'années sur le terrain expérimental. On aurait pu croire qu'on en tirerait des données vraiment positives; il n'en a rien été.

Nous voyons Scripture affirmer l'existence d'associations médiates, et, au contraire Münsterberg, Howe, Smith, Cordes nier leur réalité, tous au nom d'expériences systématiques et consciencieuses. Et malgré cette prédominance de résultats négatifs, les psychologues s'obstinent en général à admettre l'association médiate au nom de leur expérience personnelle, et des faits qu'ils ont constatés, soit chez d'autres (Aschaffenburg, Féré) soit chez eux-mêmes, et par introspection (Claparède)[1].

Ainsi, il semble qu'on se trouve en présence d'un conflit, entre les expérimentateurs, et surtout, entre la majorité des expérimentateurs et les observateurs.

Or nous voulons nous demander à quoi peut être dû ce conflit. Pour cela nous croyons qu'il faut faire appel à une analyse de l'association médiate, considérée comme possible, en se basant sur les connaissances que nous pouvons avoir de l'association en général.

Quelle idée se fait-on de l'association médiate? Soit trois idées A, B, C. A est liée à B. B est liée à C. L'association fait en général apparaître B après A et C après B. Mais si alors que les termes A et C ne sont pas liés entre eux, il arrive que C vienne aussitôt après B, on dira qu'il y a eu association médiate, que le terme B a servi d'intermédiaire nécessaire, mais inconscient.

1. Bibliographie. — Hamilton, *Contribution towards a history of the doctrine of mental suggestion or association.* Scripture, Ueber den associativen Verlauf der Vorstellungen, *Philos. Studien*, VII, 1892. — Munsterberg, *Beiträge zur experimentelle Psychologie*, H. IV, 1893. — Howe, Médiate Association, *American Journal of Psychology*, VI, 1894. — Smith, *Zur Frage der mittelbaren Association*, Leipzig, 1894. — Cordes, Experimentelle Untersuchungen über Association, *Philos. Studien*, XVII, 1901. — Aschaffenburg, Experimentelle Studien über Association, *Psychol. Arbeiten*, I, 1894. — Féré, *Pathologie des émotions*, Paris, F. Alcan, 1892, p. 336. — Claparède, *L'association des idées*, Paris, 1903, p. 173-185.

Hamilton rendait compte de ce phénomène au moyen d'une explication mécanique : ce serait comme si l'on plaçait une série de boules d'ivoire en ligne droite, et qu'on lance une autre boule dans la direction de cette ligne sur la première boule de la série : c'est la dernière seule qui se meut ; le mouvement s'est transmis par tous les intermédiaires immobiles.

On a toujours accepté plus ou moins tacitement cette comparaison : mais on a assez fréquemment soulevé des difficultés sur ce point : à savoir les termes intermédiaires sont-ils vraiment inconscients? On a fait des distinctions ; le terme intermédiaire pourrait être conscient, mais ne pas être remarqué, la conscience en étant faible ; ce terme serait, pour Wundt, obscurément conscient. Mais il est bien possible qu'il n'y ait jamais d'inconscience, qu'il n'y ait que de la conscience obscure pour le moi, de la subconscience. Le problème reste le même : c'est l'absence de conscience personnelle d'un chaînon de la trame associative.

Claparède avoue qu'il est très difficile d'en rendre compte, si l'on ne se contente pas de vagues explications mécaniques. Et sur le terrain physiologique où il se place, sans grandes raisons d'ailleurs, il ne voit pas d'équivalent explicatif pour ce phénomène.

Hamilton fournit une explication qui n'en est pas une, Wundt transpose le problème sans le résoudre, Claparède cherche et ne trouve pas une explication physiologique.

Ainsi une nouvelle difficulté surgit. L'existence de l'association médiate était mise en doute, pour ce qui est du fait : sa possibilité maintenant est elle-même rendue douteuse, faute de pouvoir la rendre vraiment intelligible, et cela aux yeux même des psychologues qui maintiennent malgré tout sa réalité, avec une foi persistante dans les résultats de quelques rares observations.

Voyons si réellement l'association médiate ne peut pas psychologiquement être conçue de façon intelligible, et si les difficultés théoriques d'une part, et d'autre part, les échecs expérimentaux, ne sont pas dus d'un côté à la persistance de quelques préjugés, empêchant d'acquérir une notion suffisamment exacte de l'association médiate en particulier, et de l'association même en général, et d'un autre côté à une négligence des conditions indispensables à l'apparition d'une forme médiate de l'association.

1° Théoriquement, comment concevoir l'association médiate?

Presque toujours, nous l'avons vu, on envisage les termes associés comme des éléments simples qui représenteraient des chaînons de la trame de la pensée.

S'associer est synonyme de s'enchaîner, en psychologie, et les

faits de conscience comme des atomes crochus s'agrippent les uns les autres et s'attirent nécessairement.

Or il nous semble, d'abord, qu'on ne peut considérer les termes associés comme des éléments simples, comme des unités indivises, et ensuite, que la conception de l'association comme une chaîne, comme un enchaînement unilinéaire de termes est absolument inadéquate aux faits d'association observés d'un peu près.

Les premières lois de l'association des idées, des empiriques anglais, ont tellement influencé la marche de la psychologie, qu'on les a regardées comme un legs respecté, sans songer à en modifier la conception générale, sous l'influence d'analyses plus profondes.

Il semble que tout l'effort des novateurs, qui dure depuis plus de trente ans, doive éternellement consister à ramener la ressemblance à la contiguïté, si ce n'est la contiguïté à la ressemblance. On ne se demande pas si ces discussions ne portent pas sur des concepts un peu usés, et si la réalité de mieux en mieux connue n'est pas plus complexe, et pourtant susceptible de se soumettre à des lois plus générales et plus intelligibles.

Nous savons à l'heure actuelle que tous les faits de conscience sont des complexus d'éléments plus simples, sans qu'on puisse parvenir à l'élément absolument simple qui nous échappe, que la conscience ne peut atteindre ; et pourtant par une vertu spéciale d'aveuglement, quand on parle d'association des idées, il semble qu'on ne puisse s'empêcher sous le poids de la tradition, de considérer les termes associés comme des chaînons d'une même trame continue.

On a beau se trouver en présence, dans les essais expérimentaux, de formes très complexes des rapports associatifs, et comprendre que l'on associe de partie à tout ou de tout à partie, par suite de liens conceptuels souvent internes (un élément d'une idée éveillant l'idée dans son ensemble ou d'autres éléments, ou une idée éveillant un de ses éléments) ; malgré cela, sans même chercher, car la réflexion en montrerait tout l'arbitraire, à réduire toutes les formes à la contiguïté ou à la ressemblance, quand on étudie les lois de l'association, on suit consciencieusement la routine classique.

Or, vraiment, pour peu qu'on réfléchisse sur le cours de ces associations, il semble bien qu'on soit obligé de briser définitivement l'enchaînement associatif.

Pourquoi l'idée d'arbre évoquera-t-elle un jour dans mon esprit l'idée de feuille, un autre jour, celle de végétal, un autre jour, celle de bois, un autre, de nature, un autre de bûcheron, un autre, de marbre, etc.? Parce qu'il y a des dissociations, dira-t-on. Les

chaînes se brisent et se rattachent; comme les crochets des atomes n'impliquent pas des liens éternels.

Mais alors comment se fait-il que souvent, l'on sente que plusieurs termes peuvent apparaître à la fois, très différents, et que l'on choisisse vraiment, peut-on dire, entre les directions qu'ils impliquent, et souvent même que l'on revienne sur une des directions primitivement offertes après s'être égaré dans une voie sans issue[1].

Comment expliquer tous ces carrefours, ces aiguillages différents, peut-on dire, dans la conception de l'enchaînement associatif? Il faut compliquer et compliquer encore, tordre, assouplir, multiplier les chaînes.

Bientôt on est forcé de renoncer à pousser plus loin cet effort d'interprétation mécaniste.

Il faut faire appel à des attractions entre les états de conscience, à une loi de gravitation psychique. L'association devient un cas particulier de la loi générale des états de conscience, qui est une loi d'affinité synthétique (lois d'attraction et d'inhibition systématique de M. Paulhan, l'affinité de M. Pierre Janet).

Pourquoi donc alors l'association des idées est-elle discursive? Parce que le plus souvent, quand il n'y a pas dans la conscience un système vraiment prédominant d'idées directrices, les images en apparaissant à la conscience, attirées par une image quelconque, entraînent après elles d'autres images qui chassent la première. Ces dernières en attirent d'autres qui repoussent les secondes, et il n'y a pas de systématisation, parce qu'il n'y a pas un foyer persistant de systématisation, capable d'attirer ou de repousser des éléments, susceptibles ou non, de se synthétiser avec lui.

Si l'association peut se ramener aux lois générales de l'activité psychique, nous devons trouver ailleurs des phénomènes analogues à ceux de l'association médiate, et nous en trouvons réellement.

On sait que le premier terme de l'association peut être un élément nouveau, une perception. C'est ainsi que nous pouvons associer l'idée d'un incendie à la vue ou à l'image d'une luminosité rouge. Ce terme qui en évoque un autre, et qu'on peut appeler, comme on le fait généralement, inducteur, se comporte, au point vue de l'association, tout à fait de même, qu'il s'agisse d'une perception provoquée par un stimulus extérieur, ou d'une image elle-même évoquée par une autre image inductrice.

1. Cela ressort avec évidence, et nous le montrerons un jour, de nos expériences personnelles.

Or c'est un fait acquis qu'il y a des erreurs de perception dues à ce que le stimulus provoque par l'intermédiaire de la perception, qui n'est pas elle-même nettement consciente, et par association, par conséquent, des idées qui se substituent à la perception exacte.

Et dans le rêve, toute impression sensorielle n'est-elle pas traduite, par association, par une association médiate, en termes qui ne correspondent pas du tout d'une façon directe aux stimuli extérieurs. On peut trouver de ce fait de multiples exemples dans la littérature : Les cas de Maury sont célèbres. Je pourrais en citer aussi de nombreux qui me sont personnels. Je n'en donnerai qu'un exemple : j'approche du visage d'un dormeur une lumière rougeâtre, j'éteins cette lumière et je le réveille; il me raconte qu'étant près d'un tramway où il voulait monter, ce tramway s'enflamma soudain, et qu'il était en train de s'enfuir (il commençait en effet à se retourner).

Eh bien! entre le stimulus lumineux et l'image des flammes du tramway, il y a association médiate.

Et ce n'est pas seulement dans le rêve que ce fait se produit; il arrive aussi dans les états de distraction, durant la veille.

J'emprunte au remarquable article de M. Goblot sur la théorie physiologique de l'association un exemple de ce genre :

« Je lis près de la fenêtre ouverte ; ma femme, qui est souffrante, est couchée dans la chambre voisine. Tout à coup, je tressaille ; il me semble qu'elle a poussé un cri de douleur ; je reconnais aussitôt que c'est un cri proféré dans la rue, et c'est seulement alors que j'ai dans l'oreille la sensation de ce cri, qui me paraît actuellement proféré [1]. »

Dans cette observation, on voit que le processus auditif a éveillé par association l'idée du cri d'une personne déterminée. Ensuite, et cela est négligeable à notre point de vue, l'inducteur, la perception, fait son apparition tardive.

Quelle explication peut-on donner de ce fait?

Quand la synthèse consciente et distraite de tout ce qui concerne le domaine sensoriel (le sommeil étant un cas de cette distraction), une perception avant d'être attirée, ou, au lieu d'être attirée jusqu'à la conscience, agit dans les dessous subconscients de l'esprit ; quand elle éveille, quand elle soulève alors, par son action, une image, une idée, qui intéresse la synthèse du moi, cette image, cette idée est immédiatement évoquée et apparaît seule, ou en premier à la conscience. Dans l'association médiate, par conséquent, que doit-il

1. Goblot, Théorie physiologique de l'Association, *Rev. phil.*, nov. 1898, p. 495.

se passer? Une idée agit sur les domaines subconscients et tend à en faire sortir un élément qu'elle évoque, mais cet élément dans son action entraîne un autre élément, soulève une autre idée qui, plus intéressante, est vivement attirée à la synthèse personnelle; seule elle apparaît à la conscience.

Quelles sont les conditions d'apparition de l'élément secondaire, à l'exclusion de l'élément primaire?

Un plus grand intérêt pour le moi, du second terme : parmi les termes que peut évoquer un fait de conscience, la détermination de l'un d'eux se fait par l'attraction propre de la synthèse personnelle consciente ou non (dans le premier cas on se rend compte qu'on choisit). C'est ainsi que le malade de Féré associe Jeanne d'Arc à biscuit, sans penser aux termes intermédiaires (bûcher, pile de *biscuits*) à cause du plus grand intérêt de ce dernier terme.

Il faut aussi une assez grande rapidité de pensée; mais c'est en général une conséquence de l'intérêt que le « moi » prend au second terme, c'est-à-dire du degré d'affinité de l'élément secondaire pour la synthèse personnelle. Aussi, si l'on analyse trop ses associations, on provoque alors une espèce d'inhibition : on arrête chaque terme pour bien le localiser dans la série, et alors l'intérêt personnel se centralise sur la liaison des différents états de conscience. L'association médiate ne peut aucunement apparaître.

Et même, lorsqu'on repasse, peut-on dire, une association effectuée, à partir d'un même inducteur, en réfléchissant sur les passages, on peut faire apparaître des termes intermédiaires qui n'étaient pas sortis la première fois de la subconscience, et l'on découvre ainsi l'association médiate, non par une réflexion coexistente, mais par une réflexion en retour sur une succession d'états de conscience.

2° En fait, maintenant, pourquoi les expérimentateurs ne fournissent-ils pas de données positives sur l'association médiate?

Scripture a trouvé 46 associations médiates, au lieu du chiffre probable 35. Quelle est la probabilité d'un écart moindre que ce chiffre de 11, pour les 142 associations effectuées, c'est-à-dire la probabilité d'une cause (l'association médiate). Elle est environ de 966 105 contre 33895. Que signifie cette probabilité? Bien peu de chose à notre avis. Je crois que quand on a recours à ce procédé, on ne peut rien conclure de positif, et de fait, les autres expérimentateurs n'ont que des résultats négatifs.

Mais ils se condamnent tous d'avance à ne rien trouver, car leur procédé expérimental exclut la possibilité d'associations médiates.

On présente à un sujet une série de perceptions A, visuelles ou

auditives, auxquelles on lie en même temps ou aussitôt après d'autres perceptions a (visuelles, auditives, tactiles, olfactives, douloureuses même). Puis on présente une série B, analogue à la série A (des mots par exemple) accompagnée de la série a (des lettres grecques vues chez Scripture). Soit un terme X lié à x, puis un terme Y lié aussi à x. On cherche en demandant au sujet de lier à chaque terme de B un terme de A le nombre de fois que le terme associé sera celui qu'aura accompagné le même terme de la série a, par exemple, si X sera associé à Y sans que x soit conscient.

Mais la plupart du temps on a conscience du terme de a, ou en associe au hasard.

Il ne faut pas, pense Claparède, que le terme médiat soit perçu en même temps, et il cherche à provoquer une émotion concomitante.

Sans parler de la complexité mise en jeu, on se condamne au même insuccès, car la cause réelle des échecs est dans le procédé :

Tout d'abord, en définissant les termes à associer, on force le sujet à choisir délibérément, à réfléchir sur son association ; d'après ce que nous avons dit, cela empêche l'association médiate de se produire.

Ensuite et surtout on essaie de créer des liens associatifs par contiguïté, par une contiguïté unique, suivant le préjugé général qu'on peut enchaîner des états de conscience comme avec des petits crochets : on ne peut par ce moyen déterminer des affinités véritables entre des états.

Comment ne se rend-on pas compte de l'extrême rareté des associations par contiguïté véritable [1]. Les prétendues associations par contiguïté sont presque toujours des associations de parties d'un même tout entre elles, ou avec le tout.

Un arbre évoque un ruisseau contigu en tant que tous deux font partie d'un même paysage, d'un même ensemble esthétique.

Et sous cette forme, il ne serait peut-être pas difficile de soutenir qu'au fond l'association par contiguïté pure et simple est toujours médiate.

Mais, sans entrer dans cette voie, ne se rend-on pas compte que, même sous cette forme d'association par rapport à un ensemble, l'association par contiguïté est relativement rare. Elle apparaît souvent quand on cherche, quand on force l'association : on décrit alors dans un ensemble, ses éléments successifs. Mais dans le jeu spontané normal des associations, la contiguïté a peu de place, et, en

1. Sans préjuger aucunement ici de la question de l'origine des associations qui peut toujours être une contiguïté.

tout cas, elle détermine rarement des éléments intéressants pour le moi capables de primer les inducteurs.

Et, à plus forte raison, lorsqu'on prend des éléments quelconques, assez vides, lorsqu'on prétend les lier, par contiguïté avec d'autres éléments, plus dépourvus encore d'intérêt, et qu'on force l'attention de la personne, l'intérêt du sujet, à se porter sur un choix défini des associations qu'il faut présenter pour un inducteur donné, est-il vraiment impossible de trouver des associations médiates, alors qu'on a éliminé par avance toutes leurs conditions d'existence. Aussi croyons-nous que l'existence des associations médiates est plus fréquente qu'on ne pourrait croire. Bien des représentations libres sont peut-être des termes médiatement associés, sinon toutes; mais nous ne réfléchissons pas toujours par retour sur leur apparition, et ainsi nous ne retrouvons pas les intermédiaires, parce que nous suivons l'action nouvelle du dernier terme apparu. Et quand nous réfléchissons, nous nous contentons souvent de la constatation d'un rapport qui n'a peut-être pas été celui dont l'apparition du terme a dépendu. (Nous trouvons, avec de la bonne volonté, des rapports, des ressemblances ou des contrastes, entre des choses très différentes [1].)

Le fait de l'association médiate, très général, nous semble démontré par les observations qu'on a faites déjà et que chacun peut refaire; il nous paraît répondre aux lois générales de l'activité psychique et être ainsi parfaitement intelligible. Les difficultés soulevées à son sujet sont dues, soit à des préjugés dogmatiques dont on ne s'est pas encore assez débarrassé, soit à des échecs expérimentaux au-devant desquels on allait nécessairement, étant donné les conditions absolument fausses dans lesquelles on se plaçait.

Si l'on veut expérimenter sur l'association médiate, ce qui est certainement très délicat, il faudra à coup sûr procéder tout autrement, et il y a beaucoup de chance alors pour que les résultats deviennent aussi tout autres.

HENRI PIÉRON.

1. C'est ce qu'a constaté le baron Mourre dans un récent article de la *Revue philosophique*. (La Volonté dans le Rêve, mai 1903, p. 515).

LES

ÉLÉMENTS ET L'ÉVOLUTION DE LA MORALITÉ

(*Suite et fin*[1].)

III. — ÉVOLUTION DE L'ÉLÉMENT LOGIQUE.

L'évolution de l'élément esthétique prépare et explique l'évolution de l'élément logique qui lui est subordonnée, comme il apparaîtra clairement par la suite.

Certes la justice s'impose aujourd'hui à nous avec une force incomparable : c'est surtout contre l'iniquité que la conscience proteste et s'indigne; c'est surtout pour la défense de la justice que les cœurs s'exaltent et que les bras se lèvent. Sans cesse on se plaît à invoquer les lois de la justice éternelle et les droits imprescriptibles de la personne humaine. Mais ces lois que l'on prétend éternelles ont été longtemps ignorées; ces droits que l'on proclame inviolables ont été longtemps universellement méconnus, comme ils le sont encore sur une partie de notre globe. Comme le dit Pascal, « Le droit à ses époques — L'entrée de Saturne au Lion marque l'origine d'un tel crime ». Comme l'élément esthétique, en qui il a sa condition, l'élément logique de la moralité ne s'est constitué que progressivement et avec une extrême lenteur.

Si l'on veut remonter aux origines de la justice, il faut nécessairement essayer de se représenter ce que fut l'humanité primitive et pour cela, en l'absence de documents positifs, recourir à des hypothèses aussi vraisemblables que possible et fondées sur des inductions légitimes. Au XVIII[e] siècle on se plaisait à voir dans l'homme des premiers âges un être essentiellement bon que la civilisation a ultérieurement perverti et corrompu : ramener l'homme à l'état primitif, à l'état de nature, telle était l'ambition de Rousseau et de ses partisans. Une telle théorie ne pouvait tenir longtemps devant les faits et nos sociologues sont aux antipodes de cette conception optimiste. Pour eux, comme d'ailleurs avant eux pour Hobbes,

1. Voir le numéro de juillet 1903.

l'homme primitif n'est qu'une bête féroce et d'une férocité dont les animaux les plus féroces eux-mêmes ne sauraient approcher. Dans la période dite bestiale, qui constitue l'enfance de l'humanité, le cannibalisme serait l'état normal, universel et le souvenir de cette coutume atroce, qui survit encore chez certaines peuplades, se retrouverait sous une forme plus ou moins apparente dans les traditions et les légendes de tous les peuples : les sacrifices humains, si communs dans l'antiquité n'en seraient qu'un vestige non équivoque. Cette opinion ne comporte peut-être pas moins d'exagération que celle de Rousseau. L'anthropophagie n'est vraisemblablement point un fait primitif, car d'ordinaire les animaux de la même espèce, même les plus féroces, ne se dévorent point entre eux; et il serait tout au moins étrange de faire de l'homme un monstre unique dans la nature. La pratique du cannibalisme a sans doute été déterminée accidentellement jadis, comme elle l'est parfois encore aujourd'hui, par une famine prolongée; dans des conditions particulières elle a pu se généraliser et devenir en quelque sorte endémique, surtout dans les îles de dimensions restreintes, incapables de subvenir aux besoins d'une population rapidement croissante; et c'est là en effet qu'on la retrouve d'ordinaire concurremment avec la pratique usuelle de l'avortement. D'ailleurs, s'il est des sauvages dont la férocité confond l'imagination, comme les Néo-Zélandais ou les indigènes des îles Viti, il en est aussi d'autres, non moins arriérés, plus arriérés peut-être à certains égards, comme les Esquimaux, dont les mœurs non seulement ne comportent point l'anthropophagie, mais encore sont remarquablement douces et pacifiques. L'homme primitif n'a donc point été nécessairement la bête féroce que l'on nous dépeint; il n'a point été un loup pour l'homme. Si la guerre de tous contre tous (bellum omnium contra omnes) avait été à l'origine l'état normal, on ne comprendrait guère comment l'espèce humaine aurait pu survivre, ni surtout comment la société aurait pu se constituer : le contrat, auquel Hobbes a recours, est quelque chose d'inintelligible, si l'on considère la mentalité très rudimentaire dans laquelle les hommes isolés seraient nécessairement restés.

En réalité, il semble légitime de se représenter les premiers humains errant par groupes plus ou moins nombreux à travers les vastes solitudes du monde primitif, à la manière des troupeaux de bœufs ou de bisons ou, si l'on aime mieux, à la manière des bandes de loups ou de chacals. Ils ne se dévoraient point entre eux; ils n'entraient en lutte qu'accidentellement pour la possession des femmes ou de quelque proie, et le plus souvent le faible s'effaçait spontanément devant le fort. Les forts, plus constamment et plus

abondamment nourris, se fortifièrent encore, les faibles s'affaiblirent davantage, et les différences originelles allèrent ainsi s'accentuant. Il arriva que des hommes extraordinairement forts et courageux, avec leurs armes rudimentaires, osèrent affronter les fauves redoutables et les grands ruminants devant lesquels les autres s'enfuyaient épouvantés. Vainqueurs, ils se paraient des dépouilles de leurs victimes, comme Hercule de la peau du lion de Némée, et devinrent un objet d'admiration autant que de crainte. Il s'établit ainsi une sorte de proportionnalité entre la force de l'individu, les trophées dont il se parait et l'admiration dont il jouissait. L'idée de justice était désormais fondée : elle ne fut que l'expression subjective, fortifiée par l'accoutumance, de rapports objectivement réalisés dans l'expérience. C'est ainsi que la coutume finit toujours par avoir force de loi : de ce qui est ordinairement l'esprit passe naturellement et invinciblement à ce qui *doit* être; de la constatation habituelle du lien causal il conclut que tout fait *doit* avoir une cause.

L'idée de justice une fois solidement constituée sous sa forme rudimentaire, une première application en fut faite lors des expéditions entreprises en commun, soit contre des animaux particulièrement dangereux, soit contre des tribus ennemies, lorsque l'état de guerre eut pris naissance par le conflit de hordes en présence : dans le partage du butin chacun reçut proportionnellement à sa force et à son courage. Ainsi donc non seulement l'idée de justice reposa dès l'origine sur une proportionnalité, mais encore cette proportionnalité se régla sur l'élément esthétique de la moralité tel qu'on le concevait alors. Ce rapport ne cessa de subsister par la suite et le développement de l'élément logique alla toujours de pair avec celui de l'élément esthétique. C'est ainsi que par la suite la ruse et la prudence, prenant place dans l'idéal esthético-moral à côté du courage et de la force, eurent désormais leur lot dans le partage du butin. Dans l'*Odyssée*, qui consacre le triomphe de la sagesse sur la force, c'est à Ulysse et non pas à Ajax que l'assemblée des Grecs attribue les armes d'Achille. Lorsque plus tard la puissance, fondée sur l'union et la transmission héréditaire de la prudence et du courage, eut acquis la prééminence, elle se réserva, comme il convenait, la part du lion (déjà dans l'*Iliade* Agamemnon reçoit une part de butin de beaucoup supérieure à celle des autres princes achéens ; mais elle distribua le reste en tenant compte du courage et de la sagesse. Aux îles Marquises les ennemis tués étaient dépecés et distribués suivant des règles fixes : les chefs avaient les pieds et les mains considérés comme morceaux de choix : les parties charnues étaient le lot des prêtres : les guerriers se par-

tageaient le reste du corps: les femmes étaient exclues du partage. Le Pérou du temps de la conquête espagnole nous fournit un exemple particulièrement intéressant et qui met pleinement en lumière la valeur respective attribuée à la puissance, à la sagesse et au courage. Les produits du sol préalablement réunis y sont divisés en quatre parts : la première et la plus considérable est celle de l'Inca et de son innombrable famille, la seconde celle des prêtres, la troisième celle des guerriers, la quatrième celle des artisans et des laboureurs ; mais chacun reçoit proportionnellement à son rang social considéré comme le signe de son mérite respectif.

Il parut donc juste que les biens extérieurs, richesses, honneurs, considération fussent proportionnés à la puissance, à la sagesse, au courage, c'est-à-dire à ce qui constituait la valeur esthético-morale de l'individu telle qu'on la concevait alors : le témoignage d'Homère est formel sur ce point [1]. Cette proportionnalité se trouvait d'ordinaire réalisée ou réalisable dans l'expérience qui d'ailleurs en avait fourni le principe. Mais tout changea et l'harmonie fut troublée le jour où, au cours de l'évolution de l'idéal esthético-moral, le courage physique et la force cédèrent le pas à l'énergie intime de l'âme, la prudence pratique à la science spéculative. Ce jour-là la proportionnalité entre la valeur morale de l'individu et la possession des avantages extérieurs n'apparut plus d'ordinaire comme réalisée en fait, et la justice, qui ne cessa pas de se régler sur l'élément esthétique, se trouva dès lors réduite à une simple proportionnalité de droit entre la vertu et le bonheur. L'effort de la conscience publique et de la philosophie naissante fut désormais de chercher à réaliser en quelque manière cette proportionnalité de droit. On y arriva tout d'abord par une conception nouvelle et supérieure de la vie future.

Dans la période antérieure, la vie d'outre-tombe n'était considérée que comme le prolongement et l'exacte reproduction de la vie terrestre. Les héros doivent y retrouver les biens, les honneurs et tous les avantages dont ils ont joui en ce monde ; les rois doivent régner sur les ombres comme ils ont régné sur les vivants ; les sages doivent légiférer dans le Tartare comme ils ont légiféré sur la terre. C'est en vertu de ce principe que chez nombre de peuplades sauvages et de nations barbares, au Dahomey, chez les Achantis, comme autrefois chez nos ancêtres les Gaulois, on immolait sur le bûcher du chef ses esclaves et souvent ses femmes, destinés à

1. Voir particulièrement le discours de Sarpédon à Glaucos (*Iliade*, ch. VII).

l'accompagner et à le servir dans l'autre vie : au Dahomey, à la mort du roi, la tuerie prend des proportions effroyables, en rapport avec le rang du défunt. Chez les Peaux-Rouges les plus beaux territoires de chasse de l'autre monde sont réservés aux chefs les plus braves et les plus rusés, comme les joies du Wahlalla scandinave aux guerriers les plus intrépides. Aux îles Viti les récompenses de la vie future sont promises aux chefs qui ont tué et mangé le plus d'ennemis. Pour certaines peuplades enfin les âmes des chefs et des rois seules ne périssent point : le vulgaire n'a point droit à l'immortalité. Mais à partir du jour où l'idéal esthético-moral subit l'importante transformation que nous avons signalée, les conditions de la vie future se trouvent en conséquence entièrement changées : les félicités des Champs-Élysées sont réservées à la vertu dans l'acception nouvelle du mot, et les tourments du Tartare sont le lot des méchants à quelque rang qu'ils appartiennent : la proportionnalité désormais rompue en ce monde se trouve rétablie dans l'autre pour que la justice soit satisfaite. Cette modification remarquable de la conception de la vie future se manifeste très nettement chez Socrate et chez Platon, en même temps que la transformation correspondante de l'élément esthétique.

Néanmoins la vie future, comme la vertu elle-même, conservait encore quelque chose d'aristocratique : ses plus hautes récompenses étaient le privilège de l'aristocratie intellectuelle comme autrefois de l'aristocratie militaire ; les femmes, les esclaves, les barbares en étaient généralement exclus comme de la vertu elle-même, et certains stoïciens ne craignirent point de réserver exclusivement l'immortalité aux sages. Dans le même sens Spinoza écrira plus tard que l'homme capable de s'élever à la connaissance du troisième genre et de vivre suivant la raison a seul une âme dont la plus grande partie est immortelle. Mais le christianisme avec son idéal nouveau de pauvreté et d'humilité renversa totalement l'ordre établi. « Il est plus difficile à un riche d'entrer dans le royaume des cieux qu'à un câble de passer par le trou d'une aiguille. Les premiers seront les derniers et les derniers seront les premiers. — Bienheureux les pauvres d'esprit, car le royaume des cieux est à eux. » La vie future apparut alors nettement comme le redressement des inégalités d'ici-bas. Et cependant il subsistait encore un privilège, celui du baptême (sinon celui de la grâce), dont l'importance alla s'affaiblissant, jusqu'au jour où Kant plaça dans la bonne volonté, également accessible à tous les hommes, de toutes les conditions, de tous les temps et de tous les pays, la condition nécessaire mais suffisante du salut comme de la vertu. Jusqu'au bout l'évolution de

l'élément logique se régla, comme il convenait, sur l'évolution de l'élément esthétique.

D'autre part, concurremment avec cet effort pour rétablir dans un autre monde l'harmonie entre la vertu et le bonheur, on essaya d'assurer dès ce monde la juste proportionnalité, en faisant du bonheur intime, soigneusement distingué de la possession des biens de la fortune et des avantages extérieurs, la conséquence naturelle et nécessaire de la vertu. Pour les stoïciens, par exemple, le sage seul est véritablement heureux, et il l'est nécessairement, en dépit des maux qui l'accablent, en raison même de sa vertu. Épicure déclarait d'une manière analogue que le sage est heureux, même au sein du taureau de Phalaris.

En somme ces deux conceptions imaginées pour assurer le règne de la justice, avec la proportionnalité qu'elle n'a cessé d'impliquer depuis l'origine, ont subsisté concurremment jusqu'à nos jours. Il n'est guère d'hommes qui au sein de l'infortune ne cherchent une consolation dans les joies intimes de la conscience; il n'est guère d'hommes qui en face de la vertu malheureuse et du crime triomphant ne se surprennent à rêver les compensations de la vie future. Toutefois notre époque, revenant, comme il a été dit plus haut, du subjectif à l'objectif, de l'intérieur à l'extérieur dans la conception de l'idéal esthético-moral, doit naturellement chercher en conséquence à rétablir en quelque manière dès ce monde la proportionnalité de fait entre le mérite et les avantages extérieurs. C'est là en effet une tendance dont il est aisé de constater l'existence. On la retrouve chez Herbert Spencer comme dans les formes les plus rationnelles du socialisme, en dépit de la différence des points de vue, Spencer n'invoquant que le libre jeu de la concurrence vitale, là où le socialisme fait appel à l'intervention de l'État omnipotent, substitué à la Providence [1].

Quoi qu'il en soit, il demeure acquis que la règle de proportionnalité se retrouve au terme comme à l'origine du développement de l'idée de la justice dite distributive, qui évolue parallèlement à l'évolution de l'idéal esthético-moral. Mais la justice est aussi susceptible de se présenter sous une forme très différente, du moins en apparence, lorsqu'on la ramène, comme on le fait d'ordinaire aujourd'hui, au respect des droits, au respect de la personne

1. Cela n'est vrai toutefois que des formes les plus éclairées du socialisme parmi lesquelles on peut citer particulièrement le *Socialisme rationnel* de Colins actuellement représenté par MM. de Solter et Fr. Bordes; d'autres, méconnaissant le principe fondamental de la proportionnalité, tombent dans l'erreur égalitaire, véritable déviation dont il sera plus longuement parlé par la suite.

humaine dans sa vie, dans sa liberté, dans ses biens, dans son honneur et sa réputation. De la justice ainsi conçue l'école empirique a donné diverses explications. Certains, comme Épicure, l'ont fondée sur l'utilité et sur l'intérêt : nous ne devons pas nuire aux autres pour qu'ils ne nous nuisent pas à nous-mêmes. D'autres, comme Herbert Spencer, en ont cherché le principe dans la sympathie : par sympathie nous souffrons des offenses faites à autrui comme si elles nous étaient faites à nous-mêmes ; de là la double tendance à nous abstenir personnellement de telles offenses, à les condamner et même à les réprimer chez les autres. Il y a sans doute une part de vérité dans ces tentatives d'explication : les deux causes signalées par les empiristes ont dû vraisemblablement contribuer dans une certaine mesure au développement sinon à la naissance même de l'idée de justice ainsi entendue. Cependant, outre que ces théories pourraient avoir des conséquences dangereuses, en faisant exclusivement appel à l'intérêt, ou en conduisant à une confusion regrettable de la justice avec la charité, elles ne paraissent pas rendre suffisamment compte de ce qui constitue l'essence même de cette forme de la justice, à savoir le respect dû à la personne humaine, où se rencontre manifestement l'intervention de l'élément esthétique, systématiquement négligé par l'école anglaise. C'est ce qui nous oblige à chercher dans les faits eux-mêmes le principe d'une explication plus complète et plus satisfaisante.

Le respect, qui est un sentiment complexe, procédant à la fois de la crainte et de l'admiration désintéressée, doit nécessairement se rencontrer au point de départ comme au terme de l'évolution de l'idée de justice. Mais il ne saurait être question au début du respect de la personne humaine considérée en elle-même. Ce que l'on trouve au contraire à l'origine de l'évolution c'est le mépris total, absolu de la vie et de la liberté des autres, comme en témoignent les pratiques de l'anthropophagie, des sacrifices humains et de l'esclavage, si répandues chez les sauvages, les barbares et les semi-civilisés. Le respect va tout d'abord, non pas à la personne humaine en tant que telle, mais à la force, au courage et à la puissance : il a son principe dans la crainte mêlée d'admiration qu'impose nécessairement la force, de telle sorte qu'à l'origine le fort seul a des droits. Nous trouvons cette conception primitive de la justice fixée en quelque sorte chez la plupart des peuplades sauvages arrêtées aux stades inférieurs de l'évolution. Dans les tribus australiennes, par exemple, les hommes robustes avaient sur les autres toutes sortes de droits et de privilèges, non seulement en fait, mais en vertu d'un ensemble de coutumes et de traditions ayant pour ainsi dire force de loi : le

fort pouvait maltraiter le faible, lui ravir son bien, ou même la vie : il ne commettait pas une injustice. Il n'en est pas autrement chez les peuplades un peu plus avancées où la puissance, forme supérieure de la force, se trouve solidement établie aux mains de chefs héréditaires, par exemple dans les petites monarchies nègres de l'Afrique, au Dahomey, chez les Achantis, etc. : le chef y a tous les droits sans exception. A la Nouvelle-Zélande il était admis qu'un chef ne pouvait pas voler, c'est-à-dire avait le droit de tout prendre. De même aux îles Fidji. A Tahiti il était d'usage que, lorsqu'un chef demandait à un vilain : « A qui est cet arbre à pain? à qui est ce cochon? » celui-ci répondit : « A toi et à moi » [1]. Ne fut-il pas longtemps admis dans les monarchies modernes, comme dans les grands empires de l'Orient, qu'en droit le roi était le seul propriétaire?

De même que le chef ne pouvait pas voler dans les petites sociétés primitives, de même il ne pouvait pas non plus se rendre coupable d'assassinat. A Tahiti, où les mœurs étaient cependant relativement douces, un chef qui avait tué un vilain sans aucun motif, par simple passe-temps, entra dans un violent accès de colère quand on lui dit qu'en Angleterre, pour un fait aussi insignifiant, il aurait été pendu. Aux îles Viti, à la Nouvelle-Zélande, il arrivait fréquemment qu'un chef tuât et mangeât un de ses sujets sans soulever aucune protestation, même tacite; il provoquait l'admiration bien plutôt que l'indignation des parents mêmes de la victime [2]. Il est bien clair qu'il usait d'un droit universellement reconnu et ne commettait pas une injustice. Mais au contraire le vilain qui insultait le chef ou lui ravissait quelques menus objets manquait gravement à la justice : il violait le respect dû à la force et à la puissance; il était en conséquence non seulement frappé par le pouvoir, mais encore condamné par la conscience publique.

Aux temps homériques les Grecs ne se trouvaient pas encore très éloignés de ce stade inférieur de l'évolution : la force et la puissance étaient encore, au moins jusqu'à un certain point, la mesure du droit. On peut voir par plusieurs passages très significatifs de l'*Iliade* ou même de l'*Odyssée*, et en particulier par les plaintes d'Andromaque après la mort d'Hector, que le jeune enfant en perdant son père, la femme en perdant son époux, le vieillard en perdant son fils, perdaient en partie leurs droits en même temps que la force qui les protégeait. Le poète s'apitoie, mais il ne songe pas à s'indigner. D'après lui en effet il est juste que le faible cède au

1. Voir Letourneau (*Évolution de la Moralité*).
2. *Ibid.*

fort. Il est juste que nous obéissions aux dieux parce que les dieux sont plus forts et plus puissants que les mortels; et les dieux eux-mêmes doivent en justice obéir à Jupiter parce que sa force est supérieure. Il est juste que le moins puissant cède au plus puissant : « Il est juste, dit à Achille le sage Ulysse, que tu cèdes à Agamemnon, car, si tu es le plus brave, il est le plus puissant et commande à un plus grand nombre d'hommes ». Thersite est injuste et énergiquement blâmé comme tel par le poète parce que, faible, difforme et lâche, il ose insulter les forts et les beaux, les braves et les puissants.

L'idée de justice ne fut donc à l'origine que la traduction, l'expression subjective d'un fait, la subordination du faible au fort, du lâche au brave, fondée sur la crainte mêlée d'admiration et consacrée par l'accoutumance. Le fort seul eut d'abord des droits, et en cela Hobbes a raison. Mais l'idée de justice se trouvant liée dès l'origine à l'élément esthétique de la moralité, l'évolution même de cet élément détermina naturellement une évolution correspondante de l'idée de justice. Un progrès important se trouva réalisé à cet égard par l'introduction de la sagesse au sein de l'idéal esthético-moral : la vieillesse et la prudence pratique eurent désormais des droits, comme la force et le courage. C'est ce que nous pouvons constater déjà dans l'*Iliade*. Il est juste, d'après Homère, que le plus jeune cède au plus vieux, le moins sage au plus sage. Neptune reconnait les droits supérieurs de Jupiter parce que « celui-ci est son aîné et sait plus de choses ». — « Il est juste que tu me cèdes, dit Agamemnon à Achille, parce que je suis plus puissant et plus âgé que toi. » Le respect de la vieillesse, considérée comme une condition de sagesse supérieure, se rencontre aussi chez nombre de peuples sauvages ou barbares, par exemple à la Nouvelle-Zélande et chez les Peaux-Rouges, comme à Lacédémone, et donne ainsi naissance à des droits correspondants.

La puissance, en se constituant sur la base de la force, s'arrogea naturellement des privilèges et des droits supérieurs; mais elle ne laissa pas néanmoins de consacrer d'ordinaire les droits antérieurement acquis par le courage et par la sagesse, dont elle avait d'ailleurs besoin pour se maintenir; et le plus souvent les droits de la sagesse prévalurent sur ceux du courage, conformément à l'évolution même de l'idéal esthético-moral. C'est ce que l'on peut constater particulièrement au Pérou, en Egypte et dans l'Inde, où la caste sacerdotale a le pas sur la caste militaire et jouit en conséquence de droits supérieurs. Quant aux hommes de condition inférieure, marchands, artisans ou laboureurs, qui ne possédaient en partage ni

le courage et la force, apanage des guerriers, ni la sagesse et la science, privilège des prêtres, ils eurent cependant une certaine valeur, une certaine dignité, en tant qu'ils appartenaient à la race des conquérants, par rapport aux vaincus réduits en esclavage : de là des droits correspondants, progressivement confirmés par la coutume et garantis par le pouvoir, gardien de la tradition et soucieux du maintien de l'ordre. Les esclaves seuls n'eurent pas de droits par cela même qu'on ne leur reconnaissait aucune dignité, aucune valeur morale. Il n'y eut point injustice à maltraiter ou à tuer un esclave, un Soûtra ; mais il y eut injustice à maltraiter ou à tuer un homme libre, même des classes inférieures, injustice plus grande à l'égard d'un guerrier, plus grande encore à l'égard d'un brahmane. La législation et la religion sanctionnèrent simultanément cette conception de la justice en établissant, en ce monde et dans l'autre, toute une hiérarchie de peines, soigneusement graduées en raison directe du rang de la victime et en raison inverse du rang du meurtrier. Il est curieux de voir comment ce qui est un crime inexpiable chez un homme de basse condition devient chez le brahmane une simple peccadille, facilement rachetable par quelque jeûne ou quelque purification. Nous trouvons, sous une forme atténuée, quelque chose d'analogue chez les tribus germaniques où le châtiment du meurtre, par exemple, était tarifé d'après le rang social et la valeur présumée de la victime, tant pour un chef et tant pour un homme libre, tant pour un orfèvre, pour un forgeron, pour un charpentier, pour un laboureur, pour un berger.

En résumé, ainsi qu'il fallait d'ailleurs s'y attendre, les droits étant liés en principe à la valeur esthético-morale de l'individu, la justice, sous sa seconde forme comme sous la première, se trouva soumise à la règle de proportionnalité. Comment cette proportionnalité se transforma-t-elle en égalité ? Les causes de cette transformation furent multiples et différentes suivant les temps comme suivant les lieux. Parmi les plus communes et les plus importantes on peut signaler l'effort incessant du pouvoir pour abaisser les grands qui lui portaient ombrage, la tendance constante des classes supérieures à dégénérer, des classes inférieures à s'élever moralement et intellectuellement, mais avant tout peut-être l'évolution même de l'idéal esthético-moral avec le progrès de l'élément sympathique qui en fut la conséquence. Dans l'Inde, par exemple, le jour où l'idéal ne fut plus placé dans le courage militaire et dans la force, ou dans la science spéculative ramenée presque exclusivement à la connaissance du *Rig-Véda*, mais dans la patience, la douceur et l'humilité, il devint par là même accessible aux hommes de toutes les conditions,

et les antiques distinctions de castes se trouvèrent en droit supprimées par le Bouddhisme succédant au Brahmanisme. Çakya-Mouni put dire : « J'appelle Brahmane non pas celui qui est tel par sa naissance, mais celui qui le devient par sa vertu ». L'égalité des droits, fondée sur l'égale possibilité pour tous de réaliser le nouvel idéal esthético-moral, se trouvait désormais proclamée.

Le régime des castes, si funeste à d'autres égards, offre du moins l'avantage de nous servir de fait ostensif, pour parler comme Bacon, de nous montrer fixé et consolidé pour des siècles un état de choses qui dans d'autres lieux ne fut qu'éphémère et disparut sans presque laisser de traces. En Grèce, par exemple, après le rapide effondrement des monarchies primitives, la démocratie se substitua généralement aux aristocraties qui cherchaient à maintenir quelque chose des antiques privilèges. C'est en vain que Platon essaya de restaurer sous une forme rationnelle le principe de la proportionnalité : l'égalité des droits, conséquence de l'égalité présomptive des personnes, se trouvait déjà un fait accompli. Toutefois les esclaves et les Barbares demeurèrent au dehors du droit commun, justement parce que l'orgueil hellénique leur refusait la capacité de s'élever à l'idéal esthético-moral tel qu'il le concevait. Si Aristote n'hésite pas à proclamer la légitimité de l'esclavage, c'est (indépendamment de considérations d'ordre purement utilitaire) parce que, selon lui, l'esclave étant incapable d'arriver à la contemplation, ce terme suprême de la vertu, ne saurait en conséquence revendiquer des droits que la vertu seule peut conférer.

Le progrès ultérieur de l'élément rationnel fut singulièrement favorisé par les circonstances extérieures. La fusion de plus en plus intime des peuples et des races au sein du vaste empire romain, les affranchissements d'esclaves sans cesse plus nombreux, l'habitude prise par les empereurs d'élever leurs affranchis aux plus hautes fonctions de l'État firent tomber peu à peu les barrières qui séparaient le barbare du citoyen, l'esclave de l'homme libre. Mais ici encore le rôle principal revient à l'évolution même de l'élément esthétique : le jour où la puissance, la gloire, la richesse furent considérées comme choses indifférentes, le jour où la science spéculative et la contemplation perdirent la place prépondérante qu'elles avaient encore dans le Stoïcisme primitif, le jour où l'idéal esthético-moral se trouva réduit presque exclusivement à la constance et à la force d'âme, la vertu devint accessible à l'esclave comme à l'homme libre : Épictète dans les fers put être reconnu l'égal de Marc-Aurèle sur le trône. Aussi le principe de l'universelle égalité se trouva-t-il formellement exprimé par les Stoïciens de la dernière période : « Séna-

teur, chevalier ou esclave c'est l'accident, c'est le vêtement pour ainsi dire ; — la servitude de l'esclave ne va pas jusqu'à l'âme », s'écrie déjà Sénèque, à l'encontre d'Aristote. Ce principe de l'égalité originelle de tous les hommes, résultat en fait d'une conception nouvelle de l'idéal esthético-moral, mais spéculativement fondé sur la théorie de la raison immanente, avait pour conséquence logique la reconnaissance de l'universelle égalité des droits et la condamnation de l'esclavage. Comment cette conséquence ne fut-elle pas tout d'abord clairement aperçue? La cause prochaine en est sans doute l'attachement des Stoïciens au dogme d'une Providence qui a sagement attribué à chacun sa condition et son rôle dans le monde et leur mépris même pour les choses extérieures; mais la raison profonde doit en être cherchée dans la difficulté qu'éprouve tout principe nouveau à rompre des rapports solidement fixés par la coutume et la tradition. En fait le progrès de l'élément sympathique devança ici, en le préparant, le progrès de l'élément logique. Les Stoïciens s'habituèrent à traiter avec plus d'humanité et de douceur leurs *frères esclaves*; mais nul ne songea, que je sache, à leur rendre avec la liberté la plénitude de leurs droits.

La ferveur religieuse accomplit en partie ce que la sagesse philosophique n'avait pu faire. Dès le principe nombre de chrétiens et de chrétiennes des classes riches affranchirent en masse leurs esclaves, en même temps qu'ils distribuaient aux pauvres la totalité de leurs biens. Sans doute en agissant ainsi ils obéissaient beaucoup moins à une idée claire de justice qu'à un élan de charité et au désir de réaliser l'idéal de pauvreté et d'humilité que le Christ était venu proposer au monde. Il est incontestable cependant qu'une conception nouvelle de la justice, conforme à cet idéal, commençait à se faire jour, d'abord sous le couvert de la vie future, devenue l'objet, non plus d'une vague espérance, mais d'une foi enthousiaste. L'antiquité païenne avait ouvert ses Champs-Elysées aux beaux et aux forts, aux rois, aux héros et aux sages; le Christianisme peupla son Paradis d'esclaves et de miséreux, d'estropiés, d'infirmes, d'ignorants et de simples d'esprit. Ce germe d'égalitarisme, ou, pour mieux dire, de proportionnalité au rebours, déposé par le Christianisme primitif dans l'âme des peuples, et longtemps comprimé par le retour de l'antique idéal de force, de beauté et de bravoure qui suivit la conquête barbare, se déveveloppa obscurément pendant dix-huit siècles pour s'épanouir brusquement à la lueur de la Révolution française. Comment ne pas reconnaître dans le refrain révolutionnaire :

Ça ira !
Celui qui s'élève on l'abaissera,
Celui qui s'abaisse on l'élèvera.

un écho lointain de la parole de l'Évangile : « Les premiers seront les derniers et les derniers seront les premiers »: parole consolatrice que les humbles avaient bien souvent murmurée aux temps d'oppression et dont les sculptures naïves de nos cathédrales retracent plus d'une fois le symbole? La justice divine, dans sa partialité pour les petits, avait voué en masse aux flammes éternelles les riches, les puissants et les sages de ce monde; la justice populaire les hissa par provision à la lanterne.

La *Déclaration des droits de l'homme*, tout en évitant l'excès de la proportionnalité au rebours et en se maintenant dans les limites de la stricte égalité, trop universellement entendue, n'en est pas moins le fruit tard-venu mais légitime du Christianisme, tout aussi bien que la théorie connexe par laquelle Kant, ce dernier des Pères de l'Église, comme on l'a justement appelé, proclamait vers la même époque la valeur absolue de la bonne volonté. Ce principe de la bonne volonté, condition nécessaire et suffisante de la moralité, principe dont l'origine chrétienne ne saurait être contestée [1], est en réalité à la base de l'égalitarisme : c'est de lui que s'inspirent, sciemment ou non, les formes extrêmes du Socialisme qui prétendent rémunérer également le travail du manœuvre et celui de l'artiste ou du savant, les efforts de l'incapacité et ceux du génie. Mais voilà que le subjectivisme kantien a fait son temps : comme on l'a constaté plus haut, l'idéal esthético-moral, après avoir atteint avec la théorie de l'intention le terme ultime de sa longue évolution de l'extérieur à l'intérieur, tend actuellement à reprendre, comme il convient, son caractère objectif. Concurremment le principe de l'égalité naturelle des hommes spéculativement appuyé sur les hypothèses ruineuses de la raison impersonnelle et de la liberté transcendantale, n'apparaît plus comme un dogme indiscutable. Nul ne songe à prétendre qu'un poirier vaut un autre poirier, qu'un cheval vaut un autre cheval, comment donc affirmer qu'un homme vaut un autre homme, alors que les différences individuelles ne sont nulle part aussi marquées que dans l'espèce humaine? « Il y a plus de distance d'un Papou à un Newton, s'écrie énergiquement Spencer, que d'un chimpanzé à un Papou ». Et par voie de conséquence la croyance à l'universelle égalité des droits se trouve fortement ébranlée, en dépit de la

1. Kant se vantait lui-même de substituer une morale chrétienne à la morale païenne.

difficulté antérieurement signalée qu'éprouve un principe nouveau à rompre des rapports solidement établis. Les protestations s'élèvent de toutes parts. Herbert Spencer, qui a le tort de fonder la justice sur la sympathie, au risque de confondre deux notions profondément distinctes (puisque la justice se règle sur la valeur esthético-morale alors que la pitié se mesure à la souffrance), reconnaît cependant d'autre part que de par la nature même les forts ont des droits supérieurs à persévérer dans l'existence. D'autres proclament les droits éminents de l'homme de génie et du héros, du *Surhomme*, pour parler comme Nietzsche. D'autres encore n'hésitent pas à affirmer le droit des races supérieures à déposséder et à asservir les races inférieures. Et qui sait, en effet, si l'esclavage, sagement compris et pratiqué avec humanité, ne serait pas l'unique moyen de faire rentrer dans la grande société humaine, en les pliant à la discipline salutaire de la règle et du travail, des peuples aux âmes impulsives et aux muscles paresseux qui, laissés à une liberté dont ils ne sauraient faire un légitime usage, fondent et disparaissent rapidement au contact de notre civilisation trop avancée?

En résumé et pour conclure ce chapitre, de même qu'en ce qui concerne l'élément esthétique le subjectivisme kantien constitue une phase transitoire de l'évolution pour arriver à la conception d'un idéal objectif supérieur, de même en ce qui concerne l'élément logique, l'égalitarisme qui a fait à bon droit table rase de distinctions devenues illusoires, ne doit être considéré que comme un degré pour s'élever à un proportionnalisme plus exact : la proportionnalité doit se retrouver au terme comme au point de départ de l'évolution, et le seul droit que l'on puisse considérer comme *présomptivement* inhérent à la nature humaine en tant que telle, c'est le droit de conquérir des droits ou, en d'autres termes, la liberté [1].

IV. — Évolution de l'élément sympathique.

Au contraire de l'élément logique, dont l'évolution a suivi pas à pas celle de l'élément esthétique, l'élément sympathique a eu son développement propre, non pas toutefois sans subir l'influence de l'idéal esthético-moral qu'il a d'autre part pénétré progressivement. Mais avant d'entrer dans le détail historique des faits, quelques considérations préalables sont nécessaires, qui nous permettront d'apercevoir les causes générales de la naissance et du déve-

1. Ceci n'est point en contradiction avec ce qui a été dit de la légitimité de l'esclavage, car pour certaines races inférieures la présomption même dont il est ici question ne saurait être admise.

loppement de la sympathie sous ses diverses formes, sympathie active et sympathie passive, amour et pitié, bienveillance et solidarité.

Certains philosophes, à la suite de Schopenhauer, ont essayé de ramener la sympathie sous toutes ses formes à l'amour physiologique. Sans vouloir nier l'importance de l'amour physiologique, il est permis, ce semble, d'affirmer très catégoriquement l'insuffisance de ce principe d'explication; et la théorie de Schopenhauer se trouve déjà condamnée par ce fait que les animaux sont susceptibles de s'attacher à l'homme, que les individus d'espèces différentes et même ennemies sont capables d'un véritable attachement les uns pour les autres, à la seule condition d'être élevés ensemble depuis leur bas âge. Ce dernier fait nous révèle en même temps une des causes les plus ordinaires et les plus importantes de la sympathie, qui est l'accoutumance. Par l'accoutumance les animaux, comme aussi les hommes, s'attachent au milieu dans lequel ils sont placés, aux objets familiers et tout particulièrement aux êtres parmi lesquels ils ont l'habitude de vivre. La disparition de l'un de ces êtres ou de ces objets détermine un vide dans le groupe ordinaire des représentations et par là même une inquiétude et une souffrance, en rompant brusquement tout un faisceau d'habitudes. De là les allées et venues inquiètes et les miaulements désolés du chat que l'on a arraché à son logis pour le placer dans un milieu nouveau; de là la tristesse du bœuf auquel on a enlevé son compagnon de labour ou d'étable; de là le malaise que nous éprouvons nous-mêmes à la mort ou au départ d'une personne avec laquelle nous vivions familièrement, sans avoir d'ailleurs pour elle une affection particulière. Or cet attachement, purement égoïste dans son principe, est susceptible de prendre les apparences et les caractères d'un attachement désintéressé : le chien défend les objets familiers confiés à sa garde, il défend son maître, il défend le chat qui est le compagnon ordinaire de ses jeux; on rapporte qu'un vieux singe prit la défense d'un jeune chien élevé dans la même cage.

Chez les êtres de même nature cet attachement devenu réciproque et qui présente au moins les caractères extérieurs de l'amour se complique bien vite de cette sympathie proprement dite qui consiste dans la tendance à jouir des mêmes joies, à souffrir des mêmes souffrances et, plus généralement, à éprouver les mêmes sentiments. L'origine de cette sympathie doit être cherchée dans la tendance spontanée des organismes semblables à entrer en harmonie les uns avec les autres ou, comme on dit, dans l'instinct

d'imitation. Nous trouvons des exemples particulièrement intéressants de l'instinct d'imitation dans la contagion du bâillement, du rire et des larmes, dans les paniques qui s'emparent parfois des bœufs sur les champs de foire, comme dans celles qui emportent les armées sur les champs de bataille dans une fuite aussi déraisonnée qu'irrésistible. Cette tendance à l'imitation est elle-même susceptible d'explications multiples et variables suivant les cas. Lorsque des animaux de la même espèce vivent constamment ensemble, les mêmes causes produisent sur chacun d'eux les mêmes effets : une même proie les entraîne à sa poursuite; un même ennemi les incite à la fuite. Dès lors, qu'un seul individu du troupeau, effrayé par une cause quelconque, vienne à s'enfuir : tous les autres le suivent irrésistiblement en vertu de l'habitude. D'autre part, l'organisme tend continuellement à agir : en l'absence de tout autre principe d'action, il exécute spontanément les actes qui lui sont mentalement représentés, soit par suite d'une conception purement imaginative (dans le vertige par exemple), soit et mieux encore en vertu d'une perception immédiate, d'où une tendance inconsciente à l'imitation des gestes et des attitudes. Quelle qu'en soit d'ailleurs l'origine, l'instinct d'imitation, dont la puissance est incontestable, suffit pour expliquer la sympathie, puisque les sentiments sont étroitement liés aux mouvements et aux attitudes, dont ils ne sont vraisemblablement que la face subjective et la traduction mentale[1] : la correspondance intime des sentiments s'établit nécessairement par l'harmonie externe des organismes. L'animal qui fuit en voyant fuir un de ses congénères épouvanté éprouve lui-même quelque chose de la frayeur qui emporte ce dernier; l'enfant qui pleure en voyant pleurer sa mère éprouve lui-même quelque chose d'une douleur dont il ne perçoit pas la cause. L'amour est fait conjointement de cette communauté de sentiments qui est l'essence même de la sympathie et de cet attachement, égoïste en son principe, aux êtres et aux objets familiers, résultat de l'accoutumance. Il est clair d'ailleurs que chacun de ces éléments se fortifie par sa combinaison avec l'autre : l'attachement va surtout aux êtres de même nature avec lesquels on est susceptible de sympathiser davantage, et d'autre part la sympathie se développe et s'accroît par l'accoutumance et par l'attachement aux êtres familiers qui en est la conséquence.

1. A proprement parler, les sentiments sont la traduction mentale beaucoup moins des gestes et des attitudes que d'un certain rythme de l'activité générale dont ceux-ci sont eux-mêmes la conséquence. Voir notre article : La vraie mémoire affective, *Revue philosophique*, février 1901.

L'amour est actif autant que passif. Mais si maintenant nous considérons la sympathie exclusivement sous sa forme passive, comme la faculté d'éprouver à quelque degré les joies et surtout les souffrances d'autrui, auquel cas elle donne naissance à la pitié, nous pouvons constater qu'elle va se développant avec le progrès même de l'organisation physiologique, qui permet à des sentiments à la fois plus complexes et plus délicats de se produire à l'intérieur et de s'exprimer à l'extérieur avec une force et une précision croissantes. Combien sous ce double rapport l'homme avec sa physionomie essentiellement mobile est supérieur à l'oiseau au bec rigide ou à l'animal au mufle quasi impassible! Combien l'Européen avec sa peau fine et sa carnation délicate est supérieur à l'homme de couleur à l'épiderme rude et grossier! Combien l'artiste avec son système nerveux si impressionnable, vibrant à la moindre émotion, est supérieur à l'homme du commun! Schopenhauer disait très justement : « L'homme souffre plus que l'animal, l'homme civilisé souffre plus que le sauvage, et, de tous les êtres, l'homme de génie est celui qui souffre le plus ». S'il n'avait été aveuglé par l'excès même de son pessimisme, il aurait dû ajouter : « L'homme a plus de joies que l'animal, l'homme civilisé que le sauvage et, de tous les êtres, l'homme de génie est celui qui éprouve les joies les plus nombreuses et les plus variées ». Par une conséquence inévitable il faudrait dire enfin : « L'homme est capable d'une sympathie plus complète que l'animal, l'homme civilisé que le sauvage et c'est chez l'artiste de génie que la puissance sympathique se rencontre à son degré le plus éminent ».

Toutefois, si la sympathie en tant que passive se développe nécessairement avec le progrès même de l'organisation physiologique et de la civilisation, il n'en va pas toujours de même de ses manifestations actives qui trouvent au contraire dans la réflexion et dans l'égoïsme qui en est la conséquence première un obstacle naturel. On pourrait dire assez justement en reprenant encore une fois la formule ci-dessus : « L'animal est plus capable de dévouement spontané que l'homme, le barbare que le civilisé, l'homme inculte que l'homme cultivé ». La sympathie à la fois si large et si délicate de l'Européen des classes supérieures n'aboutit souvent qu'à une pitié stérile et inefficace ou à une vague bienveillance prompte à reculer devant le sacrifice, à moins que les prétentions de l'égoïsme n'aient été préalablement vaincues et étouffées par un développement approprié de l'élément esthétique. L'égoïste ne demeure point insensible à la pitié; il s'y complaît même parfois à cause des jouissances délicates qu'elle comporte, pourvu qu'il ne lui en coûte

rien ; mais il est incapable de faire un sacrifice réel pour soulager la douleur. L'avare même, qu'obsède incessamment le souci du lendemain, s'attendrit facilement au théâtre sur les maux de personnages fictifs, parce qu'en ouvrant largement son cœur à la pitié il n'est point obligé de desserrer les cordons de sa bourse ; mais il demeure insensible aux souffrances réelles auxquelles il lui faudrait venir effectivement en aide. En somme le développement de la sympathie active ne marche pas toujours de pair avec celui de la sympathie passive. C'est là une remarque qu'il importe de faire lorsqu'on parle du progrès continu de la sympathie et de la solidarité, et dont la vérité se trouve confirmée par la doctrine même d'Herbert Spencer, qui n'hésite pas à condamner au nom d'un sage égoïsme des actes de dévouement que l'humanité s'était jusqu'ici contentée d'admirer. Nous y trouvons l'explication de bien des contradictions apparentes de notre époque, où un égoïsme féroce s'allie souvent chez un même individu à une sentimentalité maladive : on s'apitoie sur le sort du criminel et l'on néglige de venir en aide à l'honnête homme dans le besoin, au moins s'il doit en coûter quelque gros sacrifice ; on verse des larmes sur les mauvais traitements infligés à quelque sauvage et l'on hésite à exposer ses jours pour sauver un ami en danger.

Après ces brèves considérations générales il est possible d'aborder le détail historique des faits, autant du moins que le permettront les limites restreintes de cette étude. Si l'homme avait été primitivement un loup pour l'homme, comme le veut Hobbes, s'il avait vécu à l'origine dans un état d'isolement farouche, il serait assurément très difficile de comprendre comment la sympathie a pu prendre naissance. Mais la difficulté se trouve singulièrement atténuée si l'on se représente, comme il convient de le faire, les premiers humains errant par groupes plus ou moins nombreux, à la manière des troupeaux de bœufs ou des bandes de loups. L'accoutumance fut dès lors suffisante pour déterminer la formation entre eux de certains liens d'attachement réciproque où l'amour proprement dit n'avait d'ailleurs rien à voir. Soumis aux mêmes maux, exposés aux mêmes dangers, ils éprouvaient d'autre part naturellement des sentiments analogues de plaisir et de douleur, de crainte et d'espérance. Par la nécessité même des choses ils étaient fréquemment contraints d'unir leurs efforts, et cette solidarité instinctive se fortifia par la réflexion et le sentiment naissant de l'intérêt : même en dehors des cas de danger commun ils en vinrent à se rendre de mutuels services. Un nouveau progrès de la solidarité se trouva accompli le jour où les tribus, de nomades qu'elles étaient

à l'origine, devinrent sédentaires et se fixèrent au sol. Les hommes d'un même groupe eurent alors à défendre en commun contre les hordes étrangères les terres qu'ils cultivaient, les abris qu'ils s'étaient construits, ainsi que les troupeaux qu'ils nourrissaient : l'attachement aux personnes et particulièrement aux compagnons d'armes se compliqua de l'attachement aux choses familières et de l'amour du sol natal. Il faut voir avec quel amour et quel orgueil les héros de l'*Iliade* et plus encore de l'*Odyssée* partent du pays qui les a vus naître : aux délices d'Ogygie, à la richesse de l'île des Phéaciens, Ulysse préfère les montagnes et les rochers d'Ithaque dont le souvenir et le regret hantent perpétuellement son esprit. Il n'est pas jusqu'aux Esquimaux et aux Fuedgiens qui ne mettent leur patrie misérable et glacée au-dessus des plus beaux pays du monde.

Cet attachement aux hommes et aux choses, fondement du patriotisme, se compliqua progressivement des mille liens qui résultèrent de la communauté des intérêts, des coutumes et des traditions, du langage et de la religion et, dans les nations monarchiques, de l'attachement au roi héréditaire qui résumait en sa personne respectée et redoutée tous les services rendus à l'État par une longue lignée de héros et de sages. L'amour de la patrie, en pénétrant intimement l'élément esthétique de la moralité, au point de s'identifier en quelque sorte avec lui, engendra au cours des âges tous ces actes sublimes de dévouement et d'héroïsme que l'histoire a enregistrés avec admiration.

L'intérêt et l'accoutumance qui étaient au fond du patriotisme déterminèrent d'ailleurs, suivant les circonstances, d'autres formes de la solidarité en concurrence et parfois en opposition avec lui. Telles furent dans l'antiquité la solidarité respective des patriciens et des plébéiens, au moyen âge la solidarité respective des nobles, des membres du clergé, des bourgeois et, plus récemment, la solidarité des prolétaires, franchissant les frontières de la patrie.

Il est incontestable que la solidarité sous toutes ses formes a contribué puissamment à développer chez les membres du groupe solidaire des sentiments de sympathie et de bienveillance réciproques qui s'étendirent et s'élargirent progressivement en même temps que le groupe lui-même. Mais, produit ordinaire d'un antagonisme et fondée en majeure partie sur l'intérêt qui en noue et en dénoue les liens au gré des circonstances, elle a été de tout temps un ferment de haines et de luttes autant et plus qu'un principe d'union et d'amour. Cela est vrai des formes actuelles comme des formes antiques de la solidarité, de la solidarité des prolétaires comme du patriotisme étroit et farouche des Grecs et des Romains.

L'histoire montre qu'un sentiment profond de solidarité est compatible en fait avec les formes les plus excessives de la barbarie et de la férocité, comme le prouve l'exemple des Peaux-Rouges ou des Fidgiens si fortement unis pour l'attaque comme pour la défense. Ce n'est donc point là qu'il faut chercher le principe de l'universelle charité, quoi qu'en disent les sociologues qui prétendent ramener au sentiment de la solidarité et à je ne sais quel sens social en voie de développement continu toutes les formes de la sympathie. En vérité c'est la famille qui fut la première école de la pitié et de l'amour; c'est au foyer domestique que naquit et se développa cet arbre de charité dont les rameaux devaient plus tard envelopper de leur ombre bienfaisante l'humanité tout entière.

Quand et comment la famille a-t-elle pris naissance? Quoique ce point soit aujourd'hui encore fort controversé, il ne semble pas cependant qu'elle puisse être considérée comme la forme primitive, originelle de la société et comme contemporaine des premiers âges de l'humanité. Sans doute l'observation de l'animalité ne saurait nous renseigner à cet égard puisque nous rencontrons chez les animaux dans un ordre totalement indépendant de la hiérarchie mentale, tantôt la promiscuité pure et simple, tantôt des unions temporaires, tantôt et plus rarement des unions indissolubles. Toutefois, si la famille avait été primitive, il serait difficile de comprendre la promiscuité presque complète dans laquelle vivent encore aujourd'hui certaines peuplades, comme les tribus australiennes. Il semble donc que la famille telle que nous l'entendons ait constitué un progrès sur la promiscuité originelle et aussi sur le matriarcat, forme transitoire dont il subsiste encore çà et là d'assez nombreux vestiges et qui dans la plupart des cas succéda immédiatement à la promiscuité. La famille, sous sa forme la plus parfaite du patriarcat, qu'elle a atteinte de bonne heure chez les races supérieures, semble devoir être née le jour où le fort s'attribua la possession exclusive d'une ou de plusieurs femmes que nul ne put ni n'osa lui disputer, non plus que ses armes ou ses trophées de guerre ou de chasse. Le mariage ne fut donc à l'origine qu'une prise de possession, qu'une main-mise brutale de la force dont le souvenir persiste encore d'une manière très apparente dans les traditions et les coutumes de beaucoup de peuples. Aussi fut-il tout d'abord le prilivège des forts et des puissants. C'est ce que prouvent les mœurs actuelles de la plupart des tribus polynésiennes où les femmes des chefs seules sont tenues à une certaine réserve. C'est ce que prouvent aussi les coutumes de la Rome primitive où le mariage proprement dit était le privilège des seuls patriciens, les gens du peuple s'unissant en

quelque sorte au hasard et, comme dit énergiquement Tite-Live, *more ferarum*. Sur ce point, comme sur tant d'autres, la moralité commença par en haut pour descendre graduellement aux couches inférieures.

Ainsi s'explique d'ailleurs l'état de dépendance et de servitude dans lequel la femme se trouva placée à l'origine et d'où elle ne sortit progressivement que grâce à l'évolution même de l'élément esthétique de la moralité. Tant que l'idéal esthético-moral fut placé dans la force, dans le courage militaire, voire dans la sagesse pratique ou dans la science spéculative, la femme dut être nécessairement considérée comme un être inférieur, puisque certains allaient jusqu'à lui refuser une âme raisonnable : les lois de Manou sont d'accord sur ce point avec la philosophie grecque. La femme ne sortit de son abaissement que le jour où l'idéal esthético-moral, dans son évolution progressive, arriva à comporter surtout des vertus féminines, la patience, la résignation, la douceur et la chasteté [1]. Ce sont les religions d'origine ascétique, le bouddhisme et le christianisme, qui émancipèrent complètement la femme et lui donnèrent même jusqu'à un certain point la prééminence sur l'homme, en raison même de leur conception particulière de l'idéal esthético-moral.

Quoi qu'il en soit, la famille une fois constituée devint l'officine merveilleuse où s'élaborèrent avec une puissance incomparable tous les sentiments d'ordre sympathique et les vertus correspondantes. Grâce à une cohabitation plus longtemps prolongée l'amour instinctif de la mère pour ses enfants alla se fortifiant. Grâce à l'accoutumance et en vertu d'une communauté d'existence qui leur apportait constamment les mêmes plaisirs et les mêmes douleurs, les frères se trouvèrent unis les uns aux autres par une sympathie et par une solidarité plus étroites que celles qui les unissaient au reste de la tribu. Quant à l'homme lui-même, au chef de la famille, il aima d'abord sa femme et ses enfants de cet amour égoïste qu'il avait pour tout ce qui lui appartenait, pour sa hutte, pour ses armes, pour ses troupeaux; il les défendit comme il défendait son bien : mais son amour s'exalta et se purifia par la protection même qu'il leur accordait : par orgueil d'abord, par sympathie véritable ensuite, il en vint à souffrir des violences qui leur étaient faites comme si elles lui avaient été faites à lui-même. De sa femme et de ses enfants cette sympathie s'étendit ensuite au vieux père dont il

1. Ces vertus en effet s'étaient développées naturellement chez la femme en raison même de l'action incessamment exercée par l'homme tyrannique et jaloux.

avait été le protégé d'abord, l'auxiliaire ensuite, et dont il était devenu plus tard le protecteur à son tour. Ainsi naquit la pitié, ce sentiment délicat de la force vis-à-vis de la faiblesse, que les premiers humains semblent avoir ignoré, si l'on en juge par ce qui subsiste encore aujourd'hui de la sauvagerie originelle. Restreinte en principe au cercle de la famille, la pitié s'étendit ensuite au dehors en vertu d'un processus psychologique qu'il est aisé de comprendre. En tous temps et en tous lieux en effet le faible qui veut toucher le fort fait instinctivement appel à ses plus chères affections, à ses affections domestiques. C'est ainsi que Priam finit par émouvoir le cœur farouche d'Achille en évoquant le souvenir du vieux Pélée qui doit, lui aussi, pleurer bientôt la mort d'un enfant bien-aimé. C'est ainsi qu'aux îles Marquises, dans les massacres en masse qui suivent d'ordinaire la victoire, quelques femmes finissent parfois par trouver grâce devant les vainqueurs en les suppliant au nom de leurs épouses et de leurs filles. D'une manière générale l'institution de l'esclavage ne fut pas seulement un résultat de la réflexion et du sentiment de l'intérêt, mais aussi un triomphe partiel de la pitié naissante qui épargna d'abord les femmes et les enfants.

Les progrès ultérieurs de la pitié, tout en étant généralement conditionnés par les progrès de la civilisation et de l'organisation physiologique, furent cependant en partie déterminés par l'évolution même de l'élément esthétique. Tant que prédomina avec le courage militaire la force brutale, la pitié ne fut qu'accidentelle, momentanée, et la cruauté native, un instant comprimée reprenait aisément le dessus. Achille, après avoir mêlé ses larmes à celles de Priam et consenti à rendre au vieux roi le corps de son malheureux fils, n'hésite pas, cédant, dit Homère, à une mauvaise pensée, à immoler sur le bûcher de Patrocle douze jeunes Troyens. Mais lorsque la sagesse, produit de la réflexion naissante, eut mis un frein à l'impulsivité primitive et calmé les emportements de la force, la pitié grandissante, rencontrant moins d'obstacles, s'exerça d'une manière plus large à la fois et plus commune : de l'*Iliade* à l'*Odyssée* le progrès est sensible. La douceur et la bienveillance, recommandées par la sagesse au nom même de l'intérêt[1], conquirent leur place au sein de l'idéal moral et la pitié eut dès lors ses autels. Mais de cette pitié encore intermittente et capricieuse, sensible surtout aux grandes infortunes, de cette bienveillance un peu froide au fond de

1. Considérer particulièrement les maximes des sept sages de la Grèce et aussi les maximes de l'utilitarisme chinois.

laquelle subsistait toujours un reste de l'égoïsme originel, à la pitié universelle, à la charité ardente et entièrement désintéressée, il y avait loin. Ce dernier pas ne pouvait être franchi que grâce à l'ascétisme qui détacha aussi complètement que possible l'homme de lui-même et trancha l'égoïsme dans sa racine. C'est ce qu'ont très bien compris Schopenhauer et après lui Tolstoï, qui se fait l'éloquent apologiste des pratiques ascétiques et tout particulièrement du jeûne. « On peut, dit le grand écrivain russe, désirer d'être bon, rêver de faire le bien sans jeûner; mais en réalité cela est aussi impossible que de marcher sans être debout. » Il y a là sans doute quelque exagération; mais les adversaires récents de l'ascétisme et particulièrement Herbert Spencer, en en condamnant avec raison les excès, ont eu le tort d'en méconnaître la valeur et le rôle historique. En dehors des principes ascétiques il n'y a guère place que pour cette charité bien ordonnée qui commence par soi-même; et la doctrine même du célèbre philosophe anglais en fait foi puisqu'il n'hésite pas à proscrire le sacrifice sans compensation au nom d'un sage égoïsme. En fait les peuples qui n'ont pas connu l'ascétisme n'ont pas connu non plus l'ardeur de la charité, et le développement de la charité a suivi constamment l'extension des pratiques ascétiques.

Nous en trouvons un premier et remarquable exemple dans l'avènement du Bouddhisme longuement préparé par l'ascétisme brahmanique dont les rigueurs déjà excessives furent encore exagérées. Mais avec le défaut de mesure ordinaire au génie hindou, le bouddhisme dépassa le but en embrassant dans son immense pitié et dans son amour sans bornes avec l'humanité l'animalité tout entière [1] : Bouddha, d'après la légende, donna son corps en pâture à une tigresse affamée. Cette exagération même, jointe à la mollesse de la race et à une tendance constante vers la vie contemplative empêcha le bouddhisme de porter tous ses fruits et diminua dans une large mesure les services qu'il eût été capable de rendre à l'humanité.

L'ascétisme avait en partie manqué son but avec le bouddhisme; il l'atteignit plus complètement avec le christianisme. Nul doute qu'il n'ait présidé à la naissance de la seconde comme de la première de ces deux grandes religions. Il est dit dans l'Évangile que Jésus, suivant en cela l'exemple des prophètes, ses prédécesseurs, se retira dans le désert où il jeûna pendant quarante jours. Les pra-

1. Cette exagération d'ailleurs était déjà en germe dans le dogme brahmanique de la métempsycose.

tiques ascétiques étaient d'ailleurs très répandues vers cette époque non seulement en Judée, où le peuple tout entier avait dès longtemps l'habitude de jeûner et de se couvrir de cendres aux temps de calamités publiques [1], mais aussi dans la Syrie tout entière et même à Alexandrie, comme il apparaît particulièrement par Philon le Juif; et de l'Orient elles s'étendirent jusqu'à Rome, grâce surtout aux néo-pythagoriciens qui étaient déjà très nombreux au temps de Sénèque. D'autre part l'Occident lui-même, marchant spontanément au-devant de l'Orient, s'achemina progressivement vers le christianisme par le stoïcisme qui n'avait point comme le pythagorisme une origine orientale. Il est curieux de voir comment le rigorisme stoïcien, parti d'une indifférence hautaine et d'une insensibilité voulue, en arriva par la suite à une bienveillance encore un peu dédaigneuse, pour aboutir, avec Marc-Aurèle particulièrement, à une pitié universelle et à un amour de l'humanité bien voisins théoriquement de la charité chrétienne. Le progrès réalisé par le chistianisme n'en est pas moins incontestable et il tient surtout au caractère propre de l'idéal esthético-moral que la nouvelle religion proposa à l'humanité. On ne se contenta plus de tenir la pauvreté, l'obscurité, la laideur, la maladie, la souffrance pour choses indifférentes; on les exalta, on les rechercha, on les aima; et en les aimant on chérit aussi les misérables à qui la Providence les envoie comme une faveur insigne et comme un témoignage de sa prédilection. De là une ardeur de charité que le monde n'avait point encore connue.

Cette flamme de charité, une fois allumée, ne devait plus désormais s'éteindre complètement. En dépit de ce retour de l'idéal barbare de force et de bravoure qui suivit l'invasion germanique, les paroles et les exemples du Christ, souvent oubliés et pratiquement méconnus par ceux-là mêmes qui faisaient profession de les enseigner, ne furent pas cependant entièrement perdus. Ces paroles éveillèrent un écho, ces exemples suscitèrent des efforts pour les imiter, surtout chez les âmes que l'ascétisme, soigneusement entretenu par les prescriptions de l'Église, prédisposait à l'exaltation. Les préceptes de l'Évangile, sans cesse imposés aux méditations des fidèles, pénètrent insensiblement le cœur des individus et les institutions de la société, le progrès constant de la civilisation et de l'organisation physiologique aidant. Les doctrines humanitaires qui commencèrent à voir le jour pendant la seconde moitié du

1. C'est peut-être à cette circonstance qu'il faut rapporter en partie les tendances humanitaires de la nation juive, souvent remarquées.

XVIIIe siècle et qui se sont depuis lors si remarquablement développées ne sont que le produit spontané de cette longue élaboration.

En dépit de l'affaiblissement des antiques croyances qui ont présidé à ses origines et longtemps favorisé son expansion progressive, la charité, se combinant avec le sentiment hétérogène de l'utilité commune, voit ainsi grandir son rôle sous le couvert du vocable nouveau de solidarité. Mais en survivant à l'ascétisme qui lui a donné naissance, l'amour se heurte aujourd'hui pratiquement à l'égoïsme qui résulte de la désuétude même où sont tombées les pratiques ascétiques, pendant que spéculativement il tend à faire échec à la notion de justice telle qu'elle suit légitimement du nouvel idéal esthético-moral en voie de formation. D'une part la charité, perdant de son ardeur première, se transforme en une philanthropie un peu froide, qui fait volontiers le bien quand il ne lui en coûte pas grand'chose, mais recule promptement devant le sacrifice ; et d'autre part, par un effet contraire, elle conduit à confondre les droits de la pitié qui n'a d'autre règle que la misère avec les droits de la justice qui doit se mesurer au mérite et à la valeur intellectuelle et morale. De là les incertitudes, les incohérences et les contradictions de notre époque, auxquelles on ne saurait échapper que par une exacte détermination des divers éléments de la moralité soigneusement rattachés à leurs origines respectives et aux stades successifs de leur évolution.

V. — Conclusion.

Ainsi s'est constitué par un progrès infiniment lent, discontinu, entrecoupé de régressions et de déviations multiples ce triple idéal de grandeur et de beauté morale, de justice et d'équité, de pitié, de solidarité et d'amour qui s'impose aujourd'hui avec une force variable à la conscience des hommes. A cette œuvre immense ont colaboré inconsciemment des milliers de générations et avec une conscience plus claire de leurs efforts, en même temps qu'avec une efficacité toute particulière, ces hommes d'élite dont le génie a su devancer la marche du temps et qui souvent ont payé de leur vie ou de multiples souffrances la hauteur morale à laquelle ils s'étaient prématurément élevés :

> Tant dut coûter de peine,
> Ce long enfantement de la grandeur humaine !

La moralité n'a rien à perdre à voir ainsi découvrir au grand jour de la science ses humbles origines, de même que le Nil n'a

rien perdu de sa majestueuse beauté et de sa puissance fécondante le jour où de hardis explorateurs sont parvenus à remonter jusqu'à ses sources mystérieuses. Est-ce que l'enthousiasme de l'artiste s'affaiblit lorsqu'on lui a montré dans les lois de la réfraction les causes de la splendeur d'un coucher de soleil? Est-ce que la passion de l'amant s'éteint lorsqu'il a pénétré dans ses moindres détails l'anatomie du corps humain? Pourquoi l'idéal éthique verrait-il amoindrir sa puissance souveraine lorsque la science en a déterminé la genèse laborieuse? Après comme avant la grandeur morale s'impose à notre admiration et sollicite invinciblement nos efforts; après comme avant l'injustice nous choque et nous indigne parce qu'elle rompt brutalement ces rapports solidement établis dans notre esprit qui constituent à proprement parler les ἄγραφοι νόμοι dont parle le poète; après comme avant la pitié nous incline et l'amour nous entraîne avec une force que le progrès même de l'organisation physiologique rendrait de plus en plus irrésistible si l'égoïsme ne tendait à lui faire échec.

Que faut-il de plus pour expliquer et légitimer la vertu? Qu'est-il besoin d'invoquer la chimère d'un bien absolu ou d'un impératif catégorique inhérent à la Raison? Qu'est-il besoin de recourir à l'hypothèse d'une sanction d'outre-tombe dont en fait les grandes âmes ont su toujours se passer? Socrate et les stoïciens n'ont voulu voir dans le dogme de la vie future qu'une belle espérance; et les docteurs mêmes du christianisme, comme après eux Kant, le conçoivent comme une satisfaction accordée à l'idée de justice, bien plutôt que comme un stimulant pour la vertu qui doit en principe se suffire à elle-même. Entre la réalisation de la perfection à laquelle ils aspirent et la béatitude qui doit être la récompense de leurs efforts ils n'hésitent pas un seul instant. « J'aimerais mieux, dit Saint-Anselme, entrer pur et innocent au feu éternel que d'être admis au royaume des cieux avec la souillure du péché! » C'est ainsi que le véritable artiste met au-dessus des richesses, des honneurs et des applaudissements de la foule la joie suprême de voir l'idéal qu'il a rêvé prendre corps sur la toile ou dans le marbre qui s'animent.

Quant à cette liberté chimérique que tant de philosophes s'obstinent encore à placer à la base de la moralité comme sa condition indispensable, spéculativement indémontrable, inintelligible et contraire aux conditions de la science, elle voit son inutilité pratique suffisamment établie par cette seule considération que le libre choix du mal suppose nécessairement une perversité originelle que Kant lui-même est bien obligé de reconnaître par sa conception du *mal radical*.

Ce ne sont pas seulement les doctrines du bien absolu et de l'impératif catégorique qui se trouvent effectivement condamnées par les considérations précédentes sur l'origine et l'évolution des divers éléments de la moralité. Cette exposition génétique met du même coup en pleine lumière l'insuffisance et le caractère trop étroit des diverses tentatives qui ont été faites pour ramener le bien au beau ou à la perfection, à la pitié ou à l'amour, au plaisir ou à l'intérêt. Les systèmes fondés sur le beau ou sur la perfection méconnaissent la valeur et le rôle propre de l'élément sympathique, qui, nonobstant l'influence qu'a exercée sur son développement l'évolution de l'élément esthétique, n'en demeure pas moins distinct en principe et originellement irréductible : né de l'accoutumance et de la tendance spontanée des organismes à entrer en harmonie les uns avec les autres, il n'a pénétré qu'à une époque relativement récente l'idéal esthético-moral. D'autre part les doctrines fondées sur la pitié ou sur la sympathie ne tiennent aucun compte de l'élément esthétique dont l'importance est cependant capitale, comme on a pu le constater, et faussent dangereusement l'élément rationnel par la confusion à laquelle elles conduisent nécessairement de la justice avec la charité. Quant aux doctrines utilitaires elles ont négligé ce qu'il y a de désintéressé dans l'admiration qui s'est attachée dès l'origine au beau moral identifié d'abord avec le beau sensible, comme dans cette conception de la proportionnalité qui constitue l'essence même de la justice; et, dans leur effort pour ramener à l'égoïsme les formes les plus élevées de la sympathie, elles n'ont pas su apercevoir le rôle historique de l'ascétisme, injustement condamné. Sans doute il est vrai de dire en un sens que la recherche du plaisir et la fuite de la douleur sont au principe de toutes les actions humaines puisque l'activité suit nécessairement, comme on l'a fait remarquer avec raison, la ligne de moindre résistance : il y a au fond un plaisir d'ordre esthétique dans l'admiration que provoque le beau moral et dans l'effort même pour le réaliser; il y a un plaisir d'ordre logique dans le respect de la justice, dans la conformité de l'action avec la proportionnalité conçue par la raison; comme il y a un plaisir d'ordre sympathique dans la pitié, dans l'amour et jusque dans le sacrifice absolu, sans compensation. Mais ces différentes formes du plaisir, en quelque manière désintéressées, doivent être rigoureusement distinguées du plaisir proprement égoïste pour éviter les confusions dangereuses qui ne pourraient manquer de se produire, et c'est seulement à une exposition historique qu'il appartient de montrer comment en fait, dans l'ascétisme par exemple, l'amour de soi s'est progressivement

diversifié et transformé jusqu'au point de paraître se renoncer à lui-même.

Enfin l'exposition génétique des divers éléments de la moralité, soigneusement distingués, a l'immense avantage de dévoiler les erreurs et de dissiper les confusions récemment accumulées par l'école sociologique, au grand danger de la pratique. Il ressort en effet de cette exposition que d'une manière générale et nonobstant les actions et les réactions récipropres qui ont pu se produire au cours de l'évolution, le développement de l'élément esthétique a constamment préparé et conditionné le développement de l'élément rationnel, qui lui-même a devancé celui de l'élément sympathique. C'est ce dont on peut se rendre compte d'un simple coup d'œil en considérant les conceptions diverses que les hommes se sont faites successivement de la divinité, en laquelle ils ont à chaque stade de l'évolution concrétisé leur idéal : Dieu fut d'abord puissance mystérieuse et fatale, puis sagesse et conséquemment justice, pour devenir enfin amour et bonté. Il faut donc reconnaître que si l'amour est en quelque sorte la fleur exquise de la moralité, la justice en constitue la tige et la grandeur morale la racine sans laquelle il ne saurait y avoir ni fleur, ni tige. C'est là ce que n'ont pas aperçu tous ceux qui de notre temps ont prétendu fonder la morale individuelle sur la morale sociale et la justice elle-même sur l'amour. Mais on ne renverse pas impunément l'ordre établi par la nature et le châtiment ne se fait pas attendre. Lorsque l'idéal esthético-moral n'a pas été au préalable solidement constitué, lorsque l'idée de justice n'a pas été rigoureusement fixée, cette fameuse solidarité, à laquelle on voudrait ramener exclusivement la moralité tout entière, n'est plus qu'un vain mot que chacun interprète au gré de sa fantaisie et des besoins du moment. On oublie aisément les devoirs qu'elle impose en s'exagérant les droits qu'elle confère ; on exige du voisin le plus possible en lui donnant le moins que l'on peut. De plus en s'habituant à trop compter sur les autres on en arrive insensiblement à négliger les multiples ressources que l'on pourrait trouver en soi-même ; toujours prêt à crier à l'aide on ne fait plus aucun effort pour se tirer spontanément du bourbier où l'on s'est maladroitement laissé choir. Que deviennent alors ces qualités de courage et d'énergie, d'endurance et de patience, d'invention et d'initiative qui font la grandeur des individus et la force des nations ? Ce serait cependant une grave erreur de croire que l'humanité puisse désormais s'en passer.

Quant à la justice, elle disparaît sans retour au fond de ce creuset mystérieux où l'alchimie des sociologues a précipité pêle-mêle tous

les éléments de la moralité pour en faire sortir, comme par un coup de baguette magique, la solidarité qui rend compte de tout et qui suffit à tout. Comment en effet cette antique notion de justice, qui a sa règle dans la proportionnalité au mérite individuel, subsisterait-elle dans une doctrine qui tend visiblement à dénier à l'individu toute valeur propre? Pour les sociologues, s'inspirant, sciemment ou non, de la théorie de la raison impersonnelle de Kant et de la religion de l'humanité d'Auguste Comte, la société est tout et l'individu n'est rien; on fait de la grandeur intellectuelle et morale comme de la prospérité sociale le patrimoine commun et indivisible de l'humanité auquel tous ont également part. Voudrait-on donc affirmer que la race noire et la race blanche, que l'Australien et le Grec, que le Polynésien et le Latin ont contribué également au progrès moral, que Cartouche et Saint Vincent de Paul réflètent également l'idéal de leur temps? C'est comme si l'on prétendait que l'humble lanterne de nos pères et le globe électrique éblouissant contribuent également à dissiper les ténèbres de nos nuits, que la bure grossière et le diamant étincelant réfléchissent au même degré les rayons de la lumière. Pourquoi donc attribuer la même part dans le succès, comme aussi les mêmes avantages, au soldat qui se contente de faire courageusement son devoir et au général dont les combinaisons savantes ont assuré la victoire, voire au lâche qui se dérobe et au brave qui se précipite impétueusement au plus ardent de la mêlée? J'ai bien peur que cette prétendue justice supérieure que l'on nous propose ne soit au fond qu'une suprême injustice. En vérité l'individu seul est réel, l'individu seul a de la valeur; l'humanité n'est qu'une entité vaine et la raison, qu'on lui donne en commun apanage, un terme singulièrement équivoque : suivant le mot de Spencer antérieurement cité, il y a plus loin d'un Papou à un Newton que d'un chimpanzé à un Papou. Le seul fait d'avoir face humaine ne saurait donc, en justice rigoureuse, conférer des droits; ou, en tout cas, comme on l'a remarqué plus haut, il n'y a qu'un droit *présomptivement* inhérent à l'homme, le droit de conquérir des droits en s'élevant intellectuellement et moralement, c'est-à-dire la liberté; et c'est justement celui que, par une étrange aberration, on est actuellement le plus tenté de lui ravir.

Comme tout change, comme les obscurités de la théorie s'éclaircissent, comme les difficultés et les incertitudes de la pratique s'évanouissent lorsque, dans la combinaison harmonieuse des divers éléments de la moralité, on s'attache à observer rigoureusement leur distinction originelle et l'ordre historique de leur développement! Le courage, l'énergie intime de l'âme apparaît alors comme la vertu

primordiale, comme le noyau autour duquel la moralité doit développer ses anneaux concentriques. Mais le courage par lui-même indifférent au bien et au mal est susceptible des pires égarements car, comme l'a dit justement Descartes, « les plus grandes âmes sont capables des plus grands vices comme des plus grandes vertus ». Cette puissance aveugle, qui a d'ordinaire sa condition dans la force et la santé de l'organisme, a besoin d'être dirigée par la sagesse pratique, qui trouve elle-même son principe et sa règle dans la science spéculative. En même temps qu'elle éclaire l'âme et l'élargit, la sagesse calme ses emportements, tempère ses désirs, la conduisant ainsi à la douceur et à la modération. Ainsi se trouve réalisée l'harmonie de l'âme, faite de grandeur, d'ordre et de mesure. Si cette harmonie n'est pas la justice même, comme le voulait Platon, elle en apparaît du moins comme la condition nécessaire et suffisante. Par la sagese en effet l'homme qui a su réaliser l'harmonie en lui-même assigne à chaque être comme à chaque chose sa valeur exacte et il conforme aisément sa conduite aux rapports qui s'imposent logiquement à son esprit, car les obstacles qu'il pourrait rencontrer dans l'égoïsme sont, ou supprimés par la modération même des désirs, ou surmontés par le courage. Bien plus, grâce au développement spontané de la sympathie dont l'action ne rencontre plus aucune entrave, l'âme ainsi préparée s'ouvre largement à la pitié et à l'amour, de même que, dans l'ordre historique, le progrès physiologique aidant, la douceur a conduit à la bienveillance et la bienveillance à la charité. C'est alors que la solidarité, dégagée de toute alliance impure avec l'intérêt, faite exclusivement de justice et d'amour, apparaît enfin sous son véritable jour. Au-dessus de l'harmonie qu'elle a réalisée en elle-même, l'âme éclairée par la Science, échauffée par la charité, conçoit l'harmonie universelle qui l'emporte en puissance et en beauté sur l'harmonie individuelle, comme le concert d'innombrables instruments sur les accords d'un instrument isolé. Cette harmonie suprême elle tend à la réaliser autant qu'il est en elle; elle fait effort non seulement pour soulager la souffrance, ce qui est l'œuvre de la pitié, mais encore pour encourager les énergies défaillantes, éclairer les intelligences grossières, élever autant qu'il se peut l'inférieur au niveau du supérieur, ce qui est le propre de la charité, sans cesser de rendre à chacun ce que la justice exige.

Voilà les principes dont devrait s'inspirer une éducation véritablement soucieuse de la grandeur humaine et respectueuse des lois de l'évolution, au lieu de s'obstiner, comme on le fait trop fréquemment aujourd'hui, à vouloir cueillir d'emblée la fleur sans avoir semé la graine et cultivé la plante. Elle doit tenir les yeux fixés sur l'idéal

péniblement élaboré par les générations innombrables, mais sans faire fi des enseignements que l'histoire lui propose et du fil conducteur qu'elle lui met en main; elle doit envisager l'avenir, mais sans jamais cesser de s'appuyer sur le passé. Comme le dit Herbart avec tant de raison et de profondeur, « le véritable éducateur qui convient à l'enfant c'est la puissance accumulée de tout ce que les hommes ont jamais senti, éprouvé et pensé, et le maître n'est là, simple auxiliaire, que pour accompagner l'expérience et l'interpréter comme il convient ». C'est là le principe que l'on commence à appliquer dans le domaine de l'instruction proprement dite, en substituant dans une large mesure à l'enseignement didactique et synthétique, l'enseignement intuitif et analytique conforme au développement spontané de l'esprit individuel qui suit rigoureusement l'ordre de l'évolution spécifique. Pourquoi ne pas l'appliquer ce principe, seul logique et seul véritablement fécond, à l'éducation esthétique et morale où son intervention s'impose bien plus impérieusement encore?

MARCEL MAUXION.

OBSERVATIONS ET DOCUMENTS

PHÉNOMÈNES DE SYNESTHÉSIES CHEZ UN ÉPILEPTIQUE

Ernest, né en 1878 d'une famille de neuropathes, fut d'abord un garçon sain et robuste. Déjà dans sa troisième année, à la suite de rougeole, il devint épileptique. La maladie apparut par intervalles et très violente pour empirer d'année en année. Ces dernières on put constater annuellement des centaines d'attaques d'épilepsie (grand mal et petit mal).

Ernest était très bien doué. Agé de cinq ans seulement il exécutait déjà, mentalement, de grosses additions avec une sûreté remarquable. (Son grand-père maternel était un mathématicien distingué.) Exclu par sa maladie de toute fréquentation des écoles publiques, Ernest reçut une instruction privée d'abord couronnée de succès. Il apprit rapidement à lire, écrire et compter, dessiner et peindre. Il parle français et allemand.

L'épilepsie eut pour conséquence l'amoindrissement progressif des facultés intellectuelles, notamment de la mémoire.

C'est un sujet très impressionnable et excitable mais bon enfant, sincère et de la meilleure éducation.

L'examen du sens des couleurs manifeste chez lui une finesse de perception extrême et il sait décrire lui-même les différences de nuances les plus subtiles. Mais ce qui mérite particulièrement l'attention ce sont les impressions subjectives qu'il éprouve et qu'il décrit en ces termes :

« Dès mon plus jeune âge les voix humaines ont pour moi des couleurs. Je n'entends rien sans avoir une impression définie de couleur J'entends très bien les voix mais il me semble alors avoir devant les yeux un papier transparent. Ce n'est même pas tout à fait ce que j'éprouve : les couleurs en question sont beaucoup plus transparentes qu'elles ne le seraient sur du papier. Je ne vois pas les couleurs *devant* mes yeux, mais, chose difficile à exprimer, ce sont des couleurs que *j'entends* en même temps que je les *vois*. Peut-être ferais-je mieux de dire que j'ai une « sensation de transparence » des couleurs : je les sens. Ce sont des couleurs que je n'ai jamais vues, que je ne peux que concevoir : elles sont très délicates et très belles : je les

appellerais volontiers des couleurs magiques. C'est aux couleurs du prisme qu'on pourrait le mieux les comparer, si celles-ci étaient plus délicates ».

Tous les sons sont colorés : les voix humaines et les cris des animaux.

Les impressions de couleur les plus intenses se produisent à l'audition des voyelles. Ernest les décrit comme tel suit :

« Quand j'entends la voyelle *a*, je perçois une couleur vert-clair et en même temps que la couleur une saveur fade et amère accompagnée d'une sensation de froid.

Je perçois en outre une forme : « celle d'une surface plate comme une plaine de glace ».

Les impressions particulières (de son, de couleur, de saveur, de température, de forme) se suivent les unes les autres comme des nuages et se transforment l'une dans l'autre.

A l'audition des voyelles, les sensations de couleurs sont parfaitement constantes et ont la plus grande intensité. En outre les impressions de température, de forme, de saveur, particulières à chaque voyelle sont teintées de la couleur propre à ce son.

Les voyelles, qu'elles soient parlées, écrites ou imprimées, éveillent toujours la même couleur; cependant les voyelles parlées produisent une impression de couleur plus claire.

Les consonnes parlées sont d'un jaune particulièrement clair et légèrement grisâtre. Écrites, elles ont un aspect plus foncé.

Nous donnons ci-dessous la description détaillée des diverses synesthésies, textuellement, telle qu'elle nous a été fournie par Ernest au cours de trois années d'observation.

I. — Synesthésies d'origine acoustique.

A. — **Synesthésies alphabétiques.**

a : vert, fade et amer, froid comme une chambre froide, plat comme une plaine de glace.

e : jaune, saveur de tartine grillée, frais comme du beurre frais, plat comme une tranche de pain.

i : noir, fade comme de la poudre, très chaud, en forme de lignes noires.

o : rouge, doux comme un fruit mûr, chaud. (Cette voyelle donne a Ernest l'impression d'un petit nuage rond sortant de la bouche de la personne qui parle, prenant la forme et la grandeur de cette bouche, grandissant à mesure qu'il s'en éloigne et venant s'aplatir sur l'oreille d'Ernest quand il entend ce son.)

u : vert foncé, bleuâtre, saveur du sel, très froid, pointu.

y : blanc, fade (lui rappelle les pastilles de Vichy), frais.

é : jaune clair brunâtre.

è : presque jaune comme *e*.

ê : jaune verdâtre, goût du pain, température du bois (?), forme vague d'une planche.

De *é* à *ê* la couleur devient plus claire et la température plus froide.

ö : (allem.) brun, rougeâtre, mélangé de vert, acide comme un fruit mal mûr, froid, forme d'un petit *o*.

in : amer, froid, plat.

an : moins amer que *in*, gras, froid.

on : carmin, saveur douce du sirop de framboise, tiède, forme de globe.

ou : violet, fade, odeur de violette, tiède.

Les consonnes *b*, *p*, *d*, *t* ont toutes à peu près la même couleur jaunâtre. Pas de forme précise. Elles ont toutes une saveur un peu fade et la température du bois (?).

B. — Synesthésies musicales.

Do de basse : lilas.
Do de baryton : lilas, quoique plus rougeâtre.
Do d'alto : rose.
Do de soprano : rose jaunâtre.
Do de violon : rose teinté de carmin.
Do de piccolo : rose jaunâtre.
Do de trompette : tout rouge.

Le son des cloches : violet transparent.

Sonnerie électrique : rouge carmin.

C. — Cris des animaux.

Chien : jaune.
Merle : rouge.
Corbeau : verdâtre.
Vache : indigo.
Chèvre : jaune clair.

II. — Synesthésies d'origine optique.

Le *cercle*, la *sphère* apparaissent rouge et ont le « son » de la voyelle *o*.

L'*ovale* : rouge carmin, même son que *on*.

Le *triangle* : vert comme *a*, quelle que soit la grandeur du triangle.

Le *rectangle* : jaune comme *e*.

Le *cube* : noir, fade et froid.

Deux lignes qui se coupent : jaune clair.

Une droite horizontale : noir.

Un trait vertical : noir comme *i*.

Deux traits verticaux : noir comme 2 *i*.

Rouge : saveur douce d'un fruit mûr, brûlant.

Rouge-orange : aigre comme un fruit mal mûr, chaud comme la lame.

Orange : plus doux, cela n'a pas autant de goût, température tiède de la main.

Jaune-orange : peu de goût, comme une orange mal mûre, température de l'huile (?).

Jaune : salé, presque aussi froid que l'eau?

Jaune-vert : saveur d'un légume mal mûr, froid comme glace, forme d'un champ de glace.

Vert : même goût que *jaune-vert* mais moins froid.

Bleu-vert : goût d'un légume plus mûri, température de l'eau tiède.

Bleu : doux comme du sucre, température agréable, forme de cœur (c'est la couleur favorite d'Ernest).

Bleu-violet : fade comme la cendre, pas aussi chaud que bleu.

Violet : doux comme du sucre, un peu fade.

Dans l'apparition des couleurs, les impressions gustatives ne sont pas très prononcées et Ernest ne peut les décrire rigoureusement.

III. — Synesthésie d'origine olfactive.

Essence de térébenthine : vert pâle, légèrement aigre.

Huile volatile de canelle : jaune clair, forme d'un triangle jaune clair avec deux raies jaune foncé.

Teinture de valériane : rappelle la couleur produite par le miaulement du chat.

Iodoforme : rouge foncé, aigre et amer.

Pétrole : aigre.

Alcool : jaune sale.

Violettes : violet.

IV. — Synesthésie d'origine gustative.

Saveur *douce* : rose carmin.
— *aigre* : orange.
— *amère* : jaune laid, désagréable.
— *salée* : jaune agréable.

La *crème* : rose délicat.

Le *beurre* : jaune.

La *viande de bœuf* : brun jaunâtre.

En mangeant une pomme, Ernest éprouve une impression de couleur orange.

Les mets fades produisent en général des impressions colorées moins bien définies que les mets épicés.

V. — Synesthésies d'origine tactile.

Le *grand froid* : vert bleuâtre, amer, fade.
— *froid* : vert.
— *frais* : vert clair, jaunâtre.

Chaleur intense : rouge, aigre.
Le feu : forme anguleuse.
Chaleur du lit : bleu.
froid des pieds : aigreur fade.

En plongeant la main dans l'eau à des températures différentes, Ernest voit des couleurs différentes :

Eau à 52° c. : rouge foncé.
45° c. : rouge foncé, aigre, forme d'un vase.
40° c. : rouge clair, saveur de pomme verte.
35° c. : rose et vert.
à *moins de 35°* c. : rouge clair, forme d'une sphère de 15 centimètres de diamètre environ.

— Au contact du métal, Ernest, avec le froid, perçoit une couleur vert clair et en même temps la sensation auditive de *a*.

— « Quand je frissonne, dit Ernest, aussitôt *a* se présente à mon imagination à cause de sa couleur verte. Quand j'ai chaud, je pense à *o*. »

VI. — Synesthésies des impressions douloureuses.

Céphalalgie : gris jaunâtre, fade, aigre.
Odontalgie : aigreur saumâtre du sel.
Piqûre d'abeille : verdâtre du vert de gris, amer.
Piqûre d'aiguille : rouge, amer.
Personnifications :

Dans l'imagination d'Ernest les maisons ont des figures. Les fenêtres en sont les yeux. Une maison vieille ou neuve et belle a pour lui un visage souriant.

VII. — Réciprocité des synesthésies.

a est toujours accompagné d'une certaine couleur vert clair et le vert clair évoque le son *a*.

au semble vert gras, très légèrement jaunâtre, comme la couleur de l'écorce de frêne mêlée de vert de gris, couleur qui procure des frissons. « Quand j'ai des frissons cela me fait penser au vert gras ainsi qu'au son de *au*. »

i est très noir, en forme de ligne et, vice versa, une ligne noire me rappelle *i*.

En voyant un nœud je pense aussitôt à *o*, invariablement rouge, et dès que je vois du rouge cela me fait penser à *o* qui est toujours rond.

u est pointu, et quand je vois une pointe qui n'est pas tout à fait pointue cela me fait penser à *u*.

orange est très acide et tout ce qui est acide me donne l'impression de la couleur orange.

carmin me fait penser tout de suite à *on* et le son *on* me donne immédiatement la vision du carmin.

rouge d'une certaine teinte est chaud et toute chaleur donne la vision du rouge.

Les synesthésies d'origine olfactive n'ont pas de réciprocité.

Résumé.

1. Une excitation auditive détermine une sensation visuelle colorée (localisée ou imaginée) et la sensation colorée provoque une sensation gustative et une sensation de la température.

2. La perception des douleurs détermine une sensation gustative et une sensation de la température. La perception de certaines formes détermine une sensation visuelle colorée et parfois une sensation de l'ouïe.

3. Une excitation olfactive provoque une sensation visuelle colorée (localisée ou imaginée) et une sensation gustative.

4. Une excitation gustative détermine une sensation visuelle colorée.

5. La perception de la température détermine une sensation visuelle colorée (localisée ou imaginée) et une sensation gustative.

6. La douleur à la piqûre et au pincement ainsi que les maux de tête provoquent une sensation gustative et une sensation visuelle colorée. Les maux de dents et la colique déterminent une sensation gustative.

7. Plusieurs synesthésies sont réciproques.

La confiance à accorder aux données d'Ernest, ne peut être mise en doute. Pendant près de trois années j'ai pu l'éprouver aux époques les plus variées et j'ai toujours obtenu les mêmes résultats précis, quelques légères variations, particulièrement dans les sensations olfactives et gustatives, exceptées. Du reste les phénomènes observés ont été si nombreux qu'Ernest, avec sa mémoire affaiblie, eût été dans l'impossibilité de les inventer avec une pareille constance et une telle régularité. Nous tenons à mentionner que pendant les observations toute suggestion a été soigneusement écartée.

Nous avons eu l'occasion de constater aussi chez un frère d'Ernest des phénomènes d'audition colorée. C'est un jeune homme très intelligent. Il perçoit des couleurs en entendant des sons (*a* rouge, *e* gris, *i* blanc, *o* noir, *u* vert foncé bleuâtre, *ou* vert noirâtre, *y* comme *i*, *é* gris, *è* crème, *un* vert sale brunâtre, *an* et *en* alezan, *ö* d'un lilas sale et jaunâtre).

Il se rappelle très nettement avoir constaté ces phénomènes déjà dans sa cinquième année. A cette époque il aurait tracé un mot entier à l'aide de couleurs au lieu des lettres respectives. Vraisemblablement le père est aussi doué de synesthésies quoique à un moindre degré.

La comparaison des impressions colorées des deux frères aboutit au résultat, qu'à l'exception de *u* il n'existe entre elles aucune concordance. Il importe de remarquer que les synesthésies sont beau-

coup plus rares chez le frère bien portant que chez le malade et qu'elles ne l'affectent en aucune façon, ainsi qu'il arrive à la plupart des gens doués du dédoublement des phénomènes. Ernest n'éprouve aucun déplaisir à ces synesthésies. Quelquefois nous avons pu observer qu'elles l'obsédaient. S'il est épuisé par une succession de nombreuses attaques, les synesthésies lui apparaissent très vives. Parfois il aurait l'impression que les couleurs se jouent de lui, qu'elles lui racontent de sottes histoires et même qu'elles l'ensorcellent : alors il éprouve toujours du mécontentement. Heureusement ces états d'altération mentale sont rares.

Notre cas se distingue de ceux qui ont été décrits à ce jour (pour autant que nous soyons au courant de ce qui a été écrit sur ce sujet), principalement par les points suivants :

1. Ernest réunit, accumulées sur sa seule personne, toutes les espèces de synesthésies (sensations associées) connues à ce jour.
2. Les synesthésies abondent.
3. L'excitation de l'organe d'un sens produit une sensation simultanée non seulement dans un, mais dans plusieurs autres organes des sens. (Pour l'ouïe particulièrement des sensations gustatives et thermiques.
4. Les impressions de couleurs sont accompagnées aussi d'impressions gustatives et thermiques.
5. La réciprocité des synesthésies est fréquente.
6. Les synesthésies provoquent parfois un état d'altération mentale.
7. On peut attribuer une origine physiologique à l'association des sensations thermiques aux impressions lumineuses.

Dr Alfred Ulrich.
Médecin directeur de l'Asile suisse des épileptiques, Zurich.

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

I. — Théorie de la connaissance.

F. Le Dantec. — Les limites du connaissable. *La vie et les phénomènes naturels.* 1 vol. in-8 de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine*, 237 p., Paris, F. Alcan, 1903.

Le nouveau livre de M. Le Dantec est un recueil d'études. Une partie en a paru ici même. Il y expose et y développe sur certains points un ensemble d'idées bien connu des lecteurs de cette *Revue*, soit par le compte rendu des précédents ouvrages de l'auteur, soit surtout par les différents travaux qu'il y a publiés. Je crois donc inutile de revenir longuement sur ses doctrines dont j'ai d'ailleurs eu plusieurs fois déjà l'occasion de parler.

Il faut ajouter cependant que si, au point de vue des idées générales, le lecteur habituel des travaux de l'auteur ne trouve pas dans son nouveau livre de grandes nouveautés, il poura prendre très souvent un vif plaisir à voir les nouveaux exposés, les discussions, les vues nouvelles que ses doctrines lui ont suggérés. Les répétitions ne sont certes pas inutiles, « quand on se propose de combattre des idées admises par la grande majorité des hommes, il n'est pas inutile de taper plusieurs fois sur le même clou ». M. Le Dantec s'excuse ainsi, dans sa préface, de ses répétitions et vraiment il n'aurait pas besoin de s'en excuser. Il fait preuve du reste dans ce nouveau volume de ses qualités ordinaires de savant et aussi de philosophe et même de métaphysicien : la précision, la netteté et la rigueur de l'idée, l'imagination abstraite, la subtilité, et un goût très vif pour la spéculation et le raisonnement, dont je le loue volontiers, mais qui parfois l'entraine peut-être un peu loin tout de même. On ne retrouve pas toujours dans l'enchainement explicite ou latent des propositions, la rigueur qui caractérise en général leur formule. Qu'on voie, par exemple, à ce propos, le début de l'exposé de la théorie de la sélection naturelle.

Il ne faudrait pas s'attendre, d'après le titre, à une étude méthodique, générale et critique de l'intelligence humaine, à une « théorie de la connaissance ». Si M. Le Dantec parle de l'inconnaissable, ce n'est guère qu'en passant. Sa conception en est précise et scientifique, mais ne répond pas au problème tel qu'on le pose d'ordinaire, qui d'ailleurs pourrait bien être un de ces faux problèmes dont la philosophie a été singulièrement remplie. « Oui, dit-il, il y a de

l'inconnaissable pour l'homme, par suite de la nature même de l'homme, et cet inconnaissable se compose de tout ce qui, dans l'univers, est sans action sur nous ou sur les phénomènes qui nous sont accessibles. Evidemment nous ne pouvons pas connaitre ce qui, dans l'univers, est sans action sur nous ou sur les phénomènes qui nous sont accessibles. Evidemment nous ne pouvons pas connaître ce qui n'agit sur rien de ce que nous connaissons. Mais, précisément, ce qui n'agit sur rien de ce que nous connaissons *nous est* parfaitement *indifférent* et il est vraiment illogique d'attribuer à cet inconnaissable la direction du monde. » Et M. Le Dantec revient sur ce point dans une note sur le divin, où il s'élève contre une tentative faite pour remplacer le Dieu personnel par le Divin impersonnel. « Ayant supprimé Dieu, dit-il, maintenir « le Divin », c'est perdre le terrain gagné. » Et il ajoute : « Il y a cependant de l'Inconnaissable, me dira-t-on; sans doute, je suis le premier à l'affirmer, et dans cet inconnaissable, il y a tout ce qui *n'agit pas* sur l'homme, tout ce qui est, par suite, indifférent à l'homme. Il y a aussi dans l'inconnaissable un certain nombre de réponses à des questions que l'homme se pose à tort et que son « mode de connaissance » même lui interdit de résoudre; tel est par exemple le problème des origines. « Mais, me disait récemment un ami, c'est là, précisément, le Divin! » Le mot inconnaissable vaut certes mieux, car on ne pourra empêcher d'appliquer au mot « Divin », qui étymologiquement vient de Dieu, quelques-uns des attributs que l'on prêtait autrefois à Dieu (but, puissance directrice, d'après l'abbé Hébert). » La lune nous montre toujours la même face; nous ignorons ce qui se passe de l'autre côté de notre satellite et ce qui s'y passe nous est indifférent. Dirons-nous que le derrière de la lune est divin parce que nous sommes sûrs de ne jamais le voir? »

Je n'insiste pas sur le chapitre le plus important, le plus long et le plus intéressant du volume : la place de la vie dans les phénomènes naturels, il est déjà connu de nos lecteurs. Il faut signaler au moins l'étude sur la philosophie zoologique de Lamarck qui sert d'introduction et l'étude sur Darwin qui est donnée en appendice. M. Le Dantec a voulu rendre à Lamarck la gloire qu'il estime lui être due. Il juge que l'on a été très injuste envers lui et cette opinion paraît fondée. Il va jusqu'à le mettre au-dessus de Darwin qui lui-même en a fait peu de cas. « Le livre de Darwin, dit M. Le Dantec, avec ses semblants d'explications, a été plus favorablement accueilli du public; c'est que le public était *autre* au moment où parut l'*origine des espèces*: les arguments de la *Philosophie zoologique*, tout en donnant un système beaucoup plus complet que celui de la « sélection naturelle », sont sans aucun doute aussi clairs et aussi intelligibles pour le lecteur. Je le prouverai dans cette introduction en reproduisant sans les modifier, les plus caractéristiques d'entre eux et je suis sûr que, si l'on veut bien penser, en les lisant, à l'état des connaissances humaines au moment où Lamarck a écrit, on ne pourra s'em-

pêcher d'éprouver devant la manifestation de son génie un frisson d'admiration enthousiaste..... j'espère arriver à montrer... que, quoi qu'en dise Darwin (qui d'ailleurs lisait mal le français et a pu ignorer beaucoup de Lamarck), la *Philosophie zoologique* contient, clairement exprimées, la plupart des idées défendues par les transformistes au XIXe siècle, sauf peut-être la sélection naturelle qui n'est pas la plus féconde ou, du moins, pas la seule féconde. » Ajoutons que l'admiration de l'auteur pour Lamarck ne le conduit pas à dénigrer Darwin. S'il tend à diminuer sa place relative dans la genèse de la théorie évolutionniste, il n'en proclame pas moins le « génie du grand biologiste anglais » et rend justice aux « découvertes admirables » que lui a fait faire le désir de tout expliquer par la sélection naturelle. M. Le Dantec ne croit pas au succès complet de cette tentative, mais si « la sélection naturelle n'explique pas tout comme l'a cru Darwin, son introduction en biologie a été extrêmement féconde, outre que, grâce à elle et à l'apparence d'explication qu'elle donnait de l'évolution progressive des espèces, le transformisme, étouffé par Cuvier, a pu renaitre de ses cendres ». Et il espère que les Darwiniens et les Lamarckiens finiront par s'accorder sur un terrain qu'il leur indique, et par réaliser une entente qu'il a tâché d'établir dans un autre de ses livres. « Les principes de Lamarck fournissent, dit-il, une interprétation complète et scientifique de la formation des êtres vivants, et je pense que le lecteur de Darwin, même s'il a été convaincu d'abord, n'hésitera pas à abandonner sa première conviction quand il connaîtra les phénomènes de l'adaptation *directe* aux conditions de milieu. Les admirables lois de Lamarck découlent elles-mêmes de l'application de la sélection naturelle aux éléments cellulaires qui constituent les organismes supérieurs. » C'est là le terrain d'entente qu'il propose.

Ceci nous ramène à une question que M. Le Dantec aborde plusieurs fois dans son livre et qu'il n'approfondit pas assez. Il repousse le hasard comme cause générale de transformation des espèces, mais suffira-t-il, pour s'en débarrasser de transporter la sélection naturelle de l'extérieur et du monde à l'organisme? Peut-être, si la finalité peut compléter l'explication. Il ne saurait sans doute être question d'une finalité extérieure, prenant sa source dans une volonté transcendante, mais de la finalité organique et psychique de l'être vivant. Sur quoi s'exercera la sélection? Sur des produits du hasard? Non sans doute, d'après M. Le Dantec. Mais alors d'où proviendront les variations qu'il s'agira de conserver? De l'adaptation spontanée? C'est un autre nom, en somme, de la finalité organique. M. Le Dantec qui admet le mécanisme le plus rigoureux a des préventions contre l'idée de finalité qu'il semble parfois concevoir comme incompatible avec le mécanisme. Cependant on ne peut nier la finalité dans l'esprit humain, cette finalité elle-même, la finalité consciente et voulue, ne semble qu'un cas de la finalité organique. Si le mécanisme, que M. le Dantec étend logiquement jusqu'à l'homme et à toutes ses fonctions n'est pas incom-

patible avec la première, il ne l'est pas non plus avec la seconde, et on n'a rien prouvé contre la finalité quand on a montré le déterminisme d'un phénomène. La question a sans doute encore ses obscurités et peut-être ses dangers, mais on ne peut guère l'esquiver.

FR. P.

II. — Psychologie.

Duprat. — LE MENSONGE : *étude de psychologie pathologique et normale.* In-12, Paris, F. Alcan, 190 p.

« Il n'est guère de fait plus banal que le mensonge... Cependant il a été rarement étudié au point de vue scientifique, en tant que fait d'observation, qui ne paraît ni blâmable ni excusable *aussi longtemps* qu'on ne se place pas au point de vue moral et que dès lors on peut en faire l'objet d'enquêtes, d'analyses psychophysiologique, psychopathologiques ou sociologiques. » C'est ce travail que M. Duprat s'est proposé dans la présente monographie.

Le mensonge a une caractéristique objective qui consiste dans l'emploi de moyens propres à induire autrui en erreur. Pour le menteur, l'important est d'entraîner l'adhésion, de produire la croyance chez un autre. Le mensonge a des modes correspondant à l'énergie des tendances à susciter chez le trompé, depuis le mensonge de simple politesse qui n'est pas compliqué, jusqu'au mensonge d'affaires qui doit être déterminé longuement. Ayant pour but de produire chez autrui une représentation sans valeur, le menteur est de ce fait « un suggestionneur d'erreurs » et par suite le mensonge doit être considéré comme une espèce dont la suggestion est le genre. « On peut donc définir le mensonge : un fait psychologique de suggestion, orale ou non (on peut mentir par gestes, larmes, etc.) par lequel on tend plus ou moins intentionnellement à introduire dans l'esprit d'autrui une croyance, positive ou négative, qui ne soit pas en harmonie avec ce que l'auteur suppose être la vérité » (p. 30).

Cette définition indique une distinction entre deux catégories de mensonges, les uns positifs, les autres négatifs. Le mensonge positif est « celui de la création de toutes pièces d'une fiction intercalée par l'imagination dans la réalité. Le mensonge négatif est celui de la complète dissimulation ou du néant dans l'expression capable de fournir un indice de la réalité ». Négligeant les formes mixtes, l'auteur propose une classification ingénieuse des divers modes de suggestion de l'erreur, rangés sous ces deux titres :

1° Suggestions positives : Invention de toutes pièces (calomnie, faux témoignage) — Fiction, simulation — Addition — Déformation — Exagération.

2° Suggestions négatives — Dissimulation complète — Dénégation

Suppression de témoignage — Omission — Mutilation — Atténuation.

Comme on le voit, le mensonge positif est surtout une invention; le mensonge négatif surtout une simulation, une suggestion négative ou inhibitrice, « les dissimulés sont des menteurs muets » (p. 22).

Je rapproche de ce qui précède le chapitre VI : Psychophysiologie du mensonge qui, à mon avis, serait mieux ici à sa place. Le mensonge est une invention positive ou une invention négative, mais il a toujours entre autres caractères, celui d'un fait d'imagination (p. 125). L'auteur s'attache à démontrer cette thèse en rattachant la tromperie aux formes diverses de l'imagination : plastique, diffluente, mystique, scientifique pratique, utopique, etc. : il prend pour base la classification adoptée par Ribot. Toutefois, l'invention mensongère a quelque chose qui lui est propre, c'est de pouvoir aller jusqu'à la négation complète d'un objet déterminé. « Dans certains cas, il y a donc *inhibition* plutôt que production. Le menteur doit se retenir d'exprimer tout haut sa pensée... Il s'ensuit un processus psycho-physiologique beaucoup plus complexe que dans le cas de la pure imagination créatrice » (p. 130). Toute invention mensongère étant déterminée par une tendance, il en résulte que le rapport entre les régions cérébrales correspondant à la vie affective et celles qui correspondent à l'idéation est la base physiologique qui doit servir de point de départ à une explication de l'invention chez les menteurs. Par suite du rôle important des tendances individuelles, la dénégation mensongère sera plus aisée aux gens calmes, apathiques, à mouvements lents; l'invention mensongère est au contraire aisée aux gens actifs et à mouvements rapides.

Sous le titre de « Conflits » l'auteur examine la lutte entre l'expression possible de la vérité et l'expression possible de l'invention mensongère et il constate que l'étude psychophysiologique révèle dans le mensonge même un facteur favorable à la vérité : c'est la fatigue qu'entraîne l'inhibition neuro-musculaire, la lassitude produite par un travail prolongé de combinaison, d'invention et de dissimulation.

Après ce résumé des thèses générales du livre, il nous reste à indiquer quelques études de détail. Le mensonge est étudié.

1° Chez les enfants, d'après de nombreux documents communiqués par la Société libre pour l'étude psychologique de l'enfance.

2° Chez les animaux, puis du sauvage ou civilisé. Dans un chapitre fort intéressant, l'auteur discute les rapports du mensonge avec les races et les sexes et émet sur ce point de très judicieuses opinions. Certaines races (les Nègres, les Asiatiques, etc.) ont été fréquemment et violemment incriminées; mais leurs tendances mensongères ne dépendent-elles pas des conditions où elles ont été jetées? Chez les sauvages ne se sont-elles pas développées au contact des civilisés, tout comme certaines espèces d'animaux sont devenues astucieuses au contact de l'homme? La ruse, et par conséquent le mensonge, est l'arme des faibles.

Mêmes remarques sur la différence entre les sexes : « La croyance vulgaire est sur ce point défavorable au sexe féminin.... La femme est suspectée d'un penchant aux mensonges de toute sorte, notamment à la dissimulation, à la simulation, à l'invention.... L'instabilité mentale serait poussée chez elle jusqu'au manque complet d'esprit de suite, de sens critique, de précision et par conséquent de véracité ; la femme élude volontiers les questions précises, évite les réponses nettes, conserve des arrière-pensées. Bref, l'éternel féminin serait fait de fourberies plus ou moins impudentes » (p. 114). M. Duprat soupçonne ici un sophisme de généralisation. « La femme civilisée est actuellement un produit social bien plus qu'un être sur lequel les caractères physiologiques du sexe exercent leur influence. La femme n'éprouve un si vif désir de recourir au mensonge dans lequel elle se sent supérieure à l'homme, que parce qu'elle en a besoin pour parer à la brutalité, à l'insolence, aux exigences immorales.

3° Le mensonge dans la vie collective ou dans ses formes sociales : les éducateurs, les journalistes, les sectes religieuses, politiques, les conventions mondaines, etc.

4° Le mensonge chez les sujets anormaux : criminels, fous moraux, impulsifs, épileptoïdes, hystériques, dégénérés.

Les derniers chapitres sont consacrés à l'étude morale du sujet. L'auteur soutient que le mensonge est toujours immoral et que par conséquent on ne saurait admettre que des menteurs se glorifient d'une fourberie, alors même qu'elle serait due au désir de sauver leur religion ou leur patrie » (p. 182). Si la morale naturaliste est portée à l'absoudre, à le considérer comme un mal nécessaire ; il n'en reste pas moins incontestable que suggérer intentionnellement l'erreur, c'est introduire dans la vie privée et dans la vie collective des germes dangereux d'instabilité intellectuelle et sociale.

Pour conclure, le mensonge se rattache surtout à la fonction d'imagination et, comme celle-ci est toujours sous la dépendance des tendances conscientes ou inconscientes, le mensonge doit être étudié surtout dans ses rapports avec les phénomèmes affectifs. Il tend à se développer dans un milieu social à mesure que celui-ci devient plus complexe. Les individus y sont d'autant plus portés qu'il sont plus dépourvus de sentiments généreux, esthétiques ou sociaux. L'invention mensongère est d'autant plus aisée et plus prompte que des synthèses empiriques plus nombreuses ont été plus profondément dissociées par des associations en interférence. L'habitude rend le mensonge plus aisé en rendant de moins en moins pénible l'inhibition neuro-musculaire indispensable à la dissimulation de la vérité (p. 183).

Telle est la substance de cette monographie, la première à notre connaissance qui ait été consacrée à la psychologie du mensonge ; jusqu'ici ce sujet est resté la propriété presque exclusive des moralistes. Je n'ai qu'une critique générale à lui faire : le plan ne me paraît pas suffisamment clair ni bien ordonné. Je ne l'ai pas adopté dans l'analyse

qui précède; j'espère que l'auteur ne s'en plaindra pas, mon seul but étant de mettre en relief les nombreuses et intéressantes questions qu'il a traitées.

Th. Ribot.

Dr Jean Philippe. — L'image mentale. Paris, Félix Alcan, 1903.

Il faut louer dans ces 150 pages deux très grands mérites.

D'abord, sur un sujet aussi vaste que « l'Image mentale », l'auteur a trouvé le moyen d'écrire une monographie excellente et qui se suffit. On ne pouvait circonscrire plus habilement son travail. « L'image, comme un vivant, naît et s'adapte au milieu, se transforme et meurt; elle reflète la vie générale de l'esprit; mais elle a l'avantage d'être le plus conscient des phénomènes qui l'expriment et celui, par conséquent, où il nous est le moins difficile de la prendre sur le fait. » Telle est l'idée générale qui se dégage d'une brève introduction et, pour saisir le mouvement de ces images mentales, il faut en étudier la nature, le nombre et les transformations, ce qui constitue précisément la matière des trois chapitres du volume.

En second lieu, il faudrait insister sur la méthode. Collaborateur de M. Binet au laboratoire de la Sorbonne et l'un des plus fidèle rédacteurs de *L'Année psychologique*, le Dr Philippe possède à fond toute la pratique expérimentale à laquelle est en train de s'essayer la psychologie de son école. Il a utilisé ici le questionnaire et il a opéré par analyse et description comparative sur les observations que les sujets ont prises eux-mêmes de leur vie mentale. Ces observations se trouvent annexées à chaque chapitre et le lecteur est constamment à même de contrôler l'auteur, en sorte que les critiques de l'un tournent encore à l'éloge de l'autre.

Selon moi, le questionnaire ne peut être, en psychologie, un moyen de découverte, mais seulement de contrôle. Pour que les questions posées offrent un sens utile, il est nécessaire qu'elles soient précédées, dans l'esprit du questionneur aussi bien que du questionné, d'une analyse très précise, faute de quoi la demande et la réponse risquent de ne point se convenir en différant d'objet. J'entends bien que, pour ce qui est des questionnés, M. Philippe a choisi ses sujets parmi lesquels il compte des étudiants en psychologie. Tenons-nous-en donc au questionneur et aux questions, c'est-à-dire à M. Philippe lui-même.

Par exemple, on veut déterminer le nombre des images. Et on aboutit à cette loi que « les images sont d'autant plus rares que leurs représentations furent plus nombreuses et fréquentes ». Cette généralisation est fondée sur le tableau comparatif de la page 69 où se trouvent numériquement rapprochées, d'après les réponses fournies, les images suivantes : Vénus de Milo, visage maternel, cigarette,

épingle, A d'imprimerie. Or je ne peux, en présence de ce tableau, manquer de faire deux réserves.

Psychologiquement, est-il légitime de rapprocher, — comme si c'étaient des phénomènes identiques, — l'image de la Vénus de Milo et le schème de la lettre A? Il faudrait tout au moins comparer des images du même ordre. Si j'admets que l'image de la Vénus de Milo s'est *répétée*, ce n'est que par abstraction que je puis parler de la répétition de la lettre A considérée isolément. Ce n'est point une image à vrai dire, mais un simple schème, et ce qui est en question, c'est précisément cette schématisation dont M. Philippe estime que le seul facteur est la répétition. Or, pourquoi n'ai-je pas une image schématique de ma mère? J'accepte donc bien ce second rapprochement du visage maternel et de la Vénus de Milo, et alors le tableau prouve uniquement, — ce qui est notre seconde critique, — que ces deux images, quoique fort inégales en fréquence, se rencontrent en nombre égal dans l'esprit des sujets. C'est que ce processus de réduction ne se produit pas, en réalité, par la multiplication des images, mais par la diversité des images analogues. Je schématise la lettre d'imprimerie et non le visage de ma mère; nous aboutissons donc seulement à cette conclusion *non expérimentale* : à mesure que se multiplient des images du même ordre, leur résultante mentale tend à s'éloigner du type concret. Après quoi, je reconnais volontiers que cette vue est intéressante par elle-même et qu'elle s'oppose utilement à l'opinion de Huxley : « En se superposant, les détails ne se sont pas renforcés et unifiés, comme le voudrait la théorie des portraits composites; il se sont fondus, détruits, éliminés ». Mais c'est là tout autre chose que ce que montre le tableau.

Autre exemple. On trouve à la page 124 cinq dessins très curieux : ils représentent dans l'esprit d'un même individu l'évolution d'une image tactile d'un petit masque chinois et, de ces cinq dessins, l'auteur conclut qu'il y a eu dans la mémoire comme une orientation de la physionomie spéciale qui avait servi de point de départ vers « le type général et usuel dont se sert le sujet, celui de la physionomie européenne ». J'ai examiné très attentivement ces dessins. En réalité c'est le premier de tous, c'est-à-dire celui qui est chronologiquement le plus rapproché de la perception, qui est le plus schématique, alors que, dans le dernier, — le plus éloigné, — réapparait très nettement l'obliquité chinoise des yeux. S'il faut absolument conclure de là quelque chose, voici simplement ce que je me croirais autorisé à dire : comme il n'y a pas eu d'image visuelle réelle, le dessin n'a été possible que par une *construction* mentale, par l'interprétation de l'imagination visuelle : cette composition de détails se fait mieux au bout d'un certain temps que tout d'abord et, soit en raison de l'attention, soit pour toute autre cause pouvant intervenir au moment de la reproduction graphique d'un souvenir flottant, des détails oubliés reparaissent dans l'image hybride. A hypothèse, hypothèse et demie! Cela ne veut pas dire, d'ail-

leurs, que la conclusion de M. Philippe ne soit pas vraie ni intéressante. Mais elle est vraie et intéressante pour d'autres raisons que les petites figures représentées.

Au surplus, le but de l'auteur dans ce volume succinct était d'écrire un chapitre de la « physiologie de l'esprit ». Il s'est efforcé de saisir la vie de l'imagination et, en l'étudiant dans son action et dans ses transformations, il a voulu distinguer l'image proprement dite, qui est mobile, du souvenir qui ne l'est pas. Cette fixité du souvenir lui avait profité jusqu'ici et avait rejeté dans l'ombre la changeante image. « Mais si nous connaissions mieux la vie de notre organisme mental, conclut l'auteur avec une louable réserve, ne dirions-nous pas au contraire que le souvenir n'est qu'une des formes de l'image, laquelle traverse en vivant des états successifs où elle reflète et exprime un ensemble complexe d'états antérieurs et de tendances nouvelles ? »

GASTON RAGEOT.

Dr René Chrétien. — DE LA PERCEPTION STÉRÉOGNOSTIQUE. In-8. Paris, Michalon, 1903.

Le travail de M. Chrétien a pour but principal de synthétiser en les coordonnant les résutats acquis sur cette question depuis la thèse d'Hoffmann (1883). Les plus importants de ces résultats sont dus à MM. Aba, Bourdicau-Dumay, Verger, Gasne, Déjerine et Grasset, et surtout à M. Claparède et à Mlle Markova (de Genève).

On entend sous le nom de perception stéréognostique, « la perception des formes des objets à l'aide de la palpation seule ». — Il ne faut pas parler, comme l'ont fait certains auteurs, d'un sens stéréognostique : il n'y a pas de sensations de forme ou de volume ; les impressions musculo-tactiles doivent être complétées (suivant la définition de M. Binet) par une « escorte d'images », pour nous fournir enfin la *perception* de la forme ; par conséquent cette perception (par définition même) dépend à la fois de conditions périphériques et de conditions centrales. — D'autre part, il ne faut pas confondre la perception stéréognostique, et la reconnaissance de l'objet avec toutes ses qualités. En effet M. Claparède a fort bien établi que la perception stéréognostique est une « identification primaire », une perception simple, où interviennent seulement les impressions fournies par un même sens (ici : sensibilité musculo-tactile) et les images qui y correspondent ; au contraire, la reconnaissance de l'objet est une identification secondaire, une perception complexe, qui nécessite le rappel des impressions éveillées précédemment par la totalité des qualités de l'objet dans nos divers organes sensoriels. Il est très important, comme le démontre M. Chrétien, d'établir nettement cette distinction, car la plupart des cas de *stéréoagnosie* (non reconnaissance de la forme), signalés par les divers auteurs, se

ramènent probablement à des cas d'*asymbolie tactile* (non reconnaissance de l'objet).

L'auteur s'est efforcé de déterminer, d'après les observations de ses prédécesseurs et ses observations personnelles, quelles étaient en définitive « les conditions nécessaires au fonctionnement normal de la perception stéréognostique ».

Les conditions périphériques sensorielles de ce mode de perception semblent être :

La *sensibilité à la pression*, qui nous renseigne sur les aspérités, c'est-à-dire sur les détails les plus ténus de la forme;

Le *sens de Weber* ou *perception cutanée spatiale* (Markova), qui nous permet de distinguer deux contacts et de les localiser respectivement; qui, en un mot, nous renseigne sur les surfaces;

Le sens de l'orientation, c'est-à-dire la notion de la position de nos organes moteurs au repos (« orientation subjective » de M. Pierre Bonnier), qui nous renseigne sur les volumes, autrement dit sur la troisième dimension de l'espace;

La sensibilité articulaire « qui nous indique la direction de nos mouvements et les déplacements de notre main à la surface de l'objet ».

Seul *le mouvement actif* nous permet d'éprouver ces sensations articulaires, et il semble d'ailleurs indispensable à l'éducation de la perception stéréognostique. En effet, il ressort de deux observations de M. Claparède et d'une observation personnelle de l'auteur que, dans les cas d'hémiplégie infantile, il y a nécessairement stéréoagnosie du côté malade, parce que la main paralysée n'a pu acquérir la perception de la forme. Chez ces malades, une éducation de la perception stéréognostique à l'aide du mouvement passif réussirait certainement.

Mais la stéréoagnosie est *indirecte* lorsqu'elle résulte d'une anesthésie ou d'une akinésie concomitantes : aussi, en pareil cas, les données de l'anatomie pathologique sont-elles sans importance. Si la plupart des observateurs ont constaté des lésions dans la région rolandique, ils devaient simplement établir un rapport entre ces lésions et les troubles du mouvement et de la sensibilité dont la stéréoagnosie n'était qu'une conséquence.

La véritable stéréoagnosie consisterait dans un trouble de l'identification primaire avec intégrité des conditions périphériques. Or M. Chrétien cite précisément deux observations de ce genre, l'une inédite, l'autre publiée par MM. Dide et Botcazo dans la *Revue neurologique* du 30 juillet 1902. — Dans la première, la stéréoagnosie est accompagnée seulement d'une disparition presque totale des images visuelles. Dans la seconde, il en est de même ; mais en outre, le malade étant mort, on n'a constaté à l'autopsie que l'existence d'un ramollissement bilatéral du lobe occipital, c'est-à-dire une lésion du centre visuel. De ces deux observations, et des remarques de M. Claparède et de Mlle Markova sur la traduction immédiate des images tactiles en images visuelles, M. Chrétien tire les conclusions suivantes :

« Il n'y a pas d'images musculo-tactiles des formes; il n'y a que des images visuelles des formes, dont le centre cortical est probablement situé à la face externe du lobe occipital.

« La stéréoagnosie résulterait d'une rupture des fibres d'association reliant le centre sensoriel musculo-tactile au centre des images (visuelles) des formes.

« L'asymbolie tactile résulterait d'une rupture des fibres d'association reliant le centre des images des formes aux autres centres (images auditives, gustatives, olfactives). »

Ces conclusions constituent évidemment une hypothèse ingénieuse, mais par là même fragile. En particulier, la réduction des images musculo-tactiles aux images visuelles des formes semble discutable, et peut-être inutile : un rapprochement entre la stéréoagnosie et la *cécité verbale pure* (Déjerine) eût été plus simple, et n'eût pas entraîné la négation absolue des images musculo-tactiles. D'ailleurs, pour éclaircir toutes ces questions, il serait tout au moins nécessaires que l'on se mît préalablement d'accord sur la localisation du centre sensoriel musculo-tactile.

Quoi qu'il en soit, on peut reconnaître à cette hypothèse le mérite « d'indiquer une voie où les recherches d'anatomie pathologique donneraient probablement des résultats intéressants ». Elle complète heureusement cette autre conclusion de M. Chrétien : que l'étude de la perception stéréognostique n'acquerra une importance au point de vue clinique, que le jour où l'on aura découvert une lésion cérébrale déterminée dans un cas de stéréoagnosie proprement dite.

AM. MATAGRIN.

M. Vaschide et Cl. Vurpas. — LA LOGIQUE MORBIDE : I. *L'analyse mentale*. Préface de M. TH. RIBOT. Paris, Société d'éditions scientifiques et littéraires, S. R. de Rudeval et Cie.

Tandis que les troubles de l'affectivité, de la volonté, de la perception ont fait l'objet d'un nombre considérable de travaux, la *logique morbide* paraît, au contraire, avoir été un peu négligée tant par les médecins que par les psychologues. Il existe là une lacune que MM. Vaschide et Vurpas se proposent de combler en publiant sur ce sujet une série de travaux qui comprendra quatre volumes : 1° l'analyse mentale; 2° le syllogisme morbide; 3° l'émotion morbide; 4° la création intellectuelle morbide. Le premier, l'analyse mentale, vint de paraître avec une préface de M. Ribot.

Le matériel de ce travail est emprunté à peu près exclusivement à l'observation. Les auteurs nous en avertissent dès le début, estimant avec raison que l'expérimentation, en l'état actuel de la science, ne serait ici que d'un très faible secours.

Si la tendance à l'analyse est un phénomène normal chez les artistes,

les littérateurs, les hommes de science, tous les penseurs en un mot, elle ne se manifeste guère que d'une façon intermittente et accessoire chez l'individu placé dans les conditions ordinaires de l'existence. L'activité de celui-ci est surtout dirigée vers l'action. Au point de vue *analyse* tout se réduit chez lui « à la connaissance de quelques faits grossiers », et quand, à titre exceptionnel, la tendance à l'analyse se montre impérieuse, elle a une grande tendance à revêtir un caractère pathologique.

L'analyse morbide peut porter sur quatre sphères différentes donnant lieu à quatre sortes de délires :

1° Sur la sphèse mentale proprement dite, « sur la structure même de la vie mentale » : délire par introspection mentale ;

2° Sur la constitution et les modifications physiques de l'organisme : délire par introspection somatique ;

3° Sur le monde extérieur : délire d'extrospection ;

4° Enfin sur la constitution du monde, sur les problèmes transcendants de la métaphysique : délire métaphysique.

Chacune de ces modalités d'analyse et de délire est étudiée dans un chapitre à part, à propos d'une observation typique, dans laquelle le phénomène psychologique en question se rencontre avec une netteté et une pureté remarquables. Cette façon toute clinique de procéder contribue puissamment à éclairer le problème et à mettre en relief les points les plus importants.

Se limitant ensuite « à l'analyse qui porte simplement sur le sujet » et considérant l'introspection comme un symptôme (non comme un syndrôme et encore moins comme une maladie mentale proprement dite), les auteurs étudient dans les diverses maladies mentales. Ils divisent celles-ci en trois groupes. « Dans le premier rentreront toutes les affections reconnaissant comme cause une lésion anatomique grossière, comme la paralysie générale, les diverses lésions décrites sous le nom de circonscrites, les différentes démences. » Ici l'analyse mentale, participant de la ruine générale des facultés intellectuelles, cesse de s'exercer, diminuant d'abord, disparaissant ensuite à peu près complètement. « Dans le second » se rangent « tous les états caractérisés par de la confusion dans les idées, une disparition de lien logique entre elles, aboutissant à une véritable fantasmagorie se déroulant comme en un kaléidoscope confus et brouillé, au milieu de laquelle l'état mental désorienté semble avoir perdu tout équilibre et parait dans un désarroi plus ou moins complet. » Dans ce cas l'introspection subit encore une atteinte profonde. « Le sujet ne peut plus s'examiner ni s'analyser. » Dans le troisième groupe enfin, les auteurs rangent tous les cas décrits par les psychiatres « sous les noms de folie raisonnante, folie lucide, et dans lesquels la puissance de logique semble peu atteinte, où l'analyse mentale est à peu près conservée, le plus souvent même exagérée, où le malade poursuit un système plus ou moins logique et bien coordonné, mais dans lesquels il accomplit

une construction plus ou moins délirante avec un pouvoir de synthèse plus ou moins bien dirigé et plus ou moins équilibré. » Les faits compris dans ce troisième groupe peuvent se ranger dans deux catégories suivant que le délire est polymorphe, c'est-à-dire essentiellement variable dans son contenu, ou suivant qu'il est systématisé d'une façon plus ou moins étroite autour d'une idée morbide principale. Dans le premier cas l'analyse mentale se traduisant à la fois par de l'introspection et de l'extrospection change à chaque instant d'objet. Elle est essentiellement versatile. Dans le second cas, l'analyse mentale, qu'il s'agisse d'introspection ou d'extrospection, est constamment dirigée par une seule idée. La direction de l'activité mentale « se fixe sur un point déterminé et forme autour de ce thème ou canevas tout un système, toute une construction et un échafaudage délirants ». Se fondant sur ces variations d'intensité et de direction de l'analyse mentale, MM. Vaschide et Vurpas établissent une classification des affections psychiques, classification qu'ils résument dans un tableau synoptique.

L'analyse mentale, même excessive, ne suffit pas à engendrer le délire et n'est pas toujours morbide. Elle peut au contraire se montrer comme « une condition du progrès dans le domaine intellectuel et psychique ». Qu'est-ce donc qui donne au délire son caractère propre? — Si l'on envisage l'ensemble des maladies mentales, après avoir fait abstraction de toutes les affections où se rencontrent les lésions cérébrales grossières, on s'aperçoit qu'elles sont « toutes sous la dépendance d'un même grand processus psychologique, qui est la distraction et la désorientation mentale ». Par *distraction* les auteurs entendent un état morbide caractérisé par une diminution de nombre et d'intensité des images mentales. Ces images perdant ainsi une partie de leur valeur, le sujet se trouve désemparé. « Toutes ses investigations vont d'abord au hasard, et lorsqu'une voie s'est offerte à lui, il s'y engage et la suit avec une persévérance qui élève parfois son delire à la hauteur d'un véritable système; mais le sujet marche au hasard, sans comparaison et vérification, en l'absence de tout contrôle par rapport aux autres phénomènes; il poursuit son idée pour elle seule, sans se préoccuper de la corriger et de la redresser par des constatations venues d'ailleurs. » Cet état de distraction peut être la résultante de diverses actions pathologiques telles que les intoxications et les émotions puissantes.

Les modalités et les mécanismes psychiques que l'étude des aliénés nous révèlent à propos de l'analyse mentale, peuvent se retrouver plus ou moins modifiés chez les individus normaux et même chez les hommes de génie. Les auteurs montrent en effet comment chez beaucoup de grands hommes, poètes, philosophes et savants, on peut trouver de véritables délires par introspection ou par extrospestion. Mais l'intensité normale des images mentales et la bonne harmonie des processus psychiques permettent à ceux-ci d'apprécier sainement la valeur des conclusions auxquelles les conduisent leurs « délires ».

Telles sont, rapidement résumées, les idées principales contenues dans le livre de MM. Vaschide et Vurpas. Ces premières découvertes faites dans le champ encore si peu exploré de la logique morbide font souhaiter que les auteurs nous en apportent bientôt de nouvelles.

J. ROGUES DE FURSAC.

Dr J. Maxwell. — L'AMNÉSIE ET LES TROUBLES DE LA CONSCIENCE DANS L'ÉPILEPSIE. Bordeaux, Gounouilhou, 1903, 1 vol. in-8, 255 p.

Il était bon qu'un médecin qui est avant tout un magistrat de talent étudiât l'épilepsie au point de vue médico-légal, et dans l'épilepsie rien n'était plus important à ce point de vue particulier que les amnésies et les altérations de la personnalité. M. Maxwell a tenu à établir, par l'énumération et l'exposé de nombreux cas, la nature des troubles de la mémoire chez les épileptiques : sans doute, l'épilepsie peut exister sans amnésie (p. 57), surtout dans les formes dites « psychiques » ; et dans les « états crépusculaires » ; mais il est bien rare que la mémoire ne soit pas affaiblie ou pleine de « lacunes » quand il se produit des attaques convulsives. Des « synthèses mnésiques anormales » viennent alors fréquemment « déterminer la formation de personnalités nouvelles » (p. 114), et en présence de troubles qui, de même que les stigmates hystériques, peuvent « se ranger à côté » des maladies infectieuses ou toxiques (p. 26 et p. 66), on se pose la question de la responsabilité tant civile que criminelle (pages 146-193). Aussi la dernière partie du livre établit-elle de nombreuses distinctions entre les cas dans lesquels la capacité civile est amoindrie ou disparait peu à peu selon le degré de gravité du mal, et dans lesquels l'irresponsabilité peut exister au point de vue criminel sans entraîner incapacité civile et déterminer l'interdiction. L'amnésie antérograde progressive est d'une gravité telle que l'interdiction s'impose : mais on ne la constate guère que dans la démence épileptique (p. 177). Les amnésies lacunaires simples peuvent exister chez des sujets fort intéressants au point de vue médico-légal, soit parce que l'épilepsie ne se manifeste chez eux que par des « états crépusculaires (p. 167), soit parce que l'amnésie n'est que temporaire (p. 169). Enfin les diverses sortes de troubles de la mémoire peuvent fréquemment chez les épileptiques n'apparaître que tardivement, après l'accomplissement de délits ou de crimes, et être les seuls symptômes du mal comitial : l'auteur estime qu'il faut admettre très largement la possibilité « d'amnésies retardées » (p. 55) et ne pas trop se méfier de la simulation, que la venue tardive du symptôme pourrait faire soupçonner. Il est inutile d'insister sur l'intérêt que présente, pour le médecin expert, cette partie de l'étude de M. Maxwell.

L'étude psycho-physiologique n'a pas la même originalité. L'épilepsie y est fort bien présentée comme une maladie aux formes variées (p. 28), dans laquelle des troubles d'ordre mental peuvent

devenir les « équivalents psychiques » des troubles bien connus de la motricité (p. 30) ; et dans laquelle il peut se produire, beaucoup plus rarement il est vrai que dans l'hystérie (p. 114), un « dédoublement de la personnalité » ; dans laquelle enfin les intoxications, les troubles de la circulation, les lésions nerveuses et cérébrales, doivent fournir l'explication de la plupart des états pathologiques (p. 140-145). Mais en essayant de ramener aussi bien l'amnésie rétrograde que l'amnésie antérograde à la « diminution et à la faiblesse des liens d'association » (que les images à remémorer doivent avoir avec les « images accessibles à la mémoire personnelle »), l'auteur nous semble ne pas (p. 129) avoir poussé assez avant l'analyse psycho-pathologique, avoir admis trop promptement que dans les troubles de la mémoire « les voies anatomiques qui relient entre elles les images ou leurs éléments ne sont plus perméables à l'influx nerveux » (p. 133). La personnalité des épileptiques eût peut-être mérité, à cette occasion, un examen plus approfondi. « L'assimilation psychologique » et la « désagrégation mentale » n'expliquent rien; la « synthèse personnelle » est soumise à des lois quant à sa formation normale ou anormale : ce sont ces lois qu'il eût fallu rechercher en partie au moins chez les épileptiques pour bien voir comment certaines associations mentales étaient, selon les cas, permises, difficiles ou impossibles. Mais M. Maxwell n'est pas un psychologue, et ce que l'on peut demander au magistrat-médecin, il l'a amplement donné.

G. L. Duprat.

III. — Morale.

Cresson (André). — La Morale de la raison théorique. 1 vol. in-8 de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine*, 301 pages, Paris, F. Alcan, 1903.

I. — M. A. Cresson vient de faire une intéressante tentative pour constituer une « morale de la raison théorique » qui ressemble fort à ce que l'on appelait jadis la « morale de l'intérêt bien entendu ». Son livre est méthodique, bien conduit, d'une clarté fort agréable au lecteur, il contient de bonnes idées et des critiques très éloignées d'être sans valeur. Il mérite, je pense, d'être analysé et discuté sans trop de hâte.

Il comprend une préface, quatre chapitres et une conclusion. Dans la préface, l'auteur pose le problème. Il désire, dit-il, tâcher d'éclairer cette question : « Qu'est-ce que doit-être la morale pour se réclamer de la raison théorique? » Autrement dit : « Qu'est-ce que les hommes doivent penser sur la morale, et que doivent-ils faire, s'ils veulent prendre pour guide unique de leurs croyances et de leurs actes, les principes de la raison théorique; s'ils décident que ce que l'expérience et le raisonnement persuadent est bien l'expression de ce qui existe, et

que ce qui est contraire à l'un et à l'autre doit être considéré comme injustifiable? », il ne vise à persuader que « ceux qui croient indispensable d'établir les bases d'une morale rationnelle; ceux pour qui, contrairement à l'opinion des philosophes qui admettent des évidences morales, il n'y a pas d'évidence valable en dehors des évidences logiques ».

Le premier chapitre de l'ouvrage est consacré à la méthode. En négligeant toute considération d'utilité, de nécessité pratique, de croyance préconçue, en se plaçant « naïvement devant le problème moral comme s'il était exclusivement théorique, l'auteur arrive à conclure que la solution du problème de la méthode à suivre pour établir une morale de la raison théorique dépend entièrement de celle d'un autre problème, le suivant. Peut-on prouver rationnellement que l'homme doit se croire destiné à l'accomplissement de certains actes par un créateur d'une bonté et d'une puissance infinies, ou doit-on admettre le contraire? » Si l'on adopte la première hypothèse, la morale « doit-être une science exclusivement impérative et déductive », mais si l'on croit devoir la rejeter, la méthode de la morale change complètement. « On devra penser, en effet, que le but de la morale est d'enseigner à l'homme, d'abord, quelle est la fin véritable des aspirations de sa nature, ensuite quels sont les moyens par lesquels il a des chances d'atteindre cette fin ou, tout au moins, de s'en rapprocher. On devra donc poser le problème moral comme le posaient les naturalismes antiques et se rappeler que la formule la meilleure de la sagesse est la suivante : « il faut vivre conformément à la nature ». La morale devra vouloir être inductive avant d'être déductive. Elle devra laisser de côté les mots de devoir, d'obligation et d'impératif. Elle devra se proposer d'être une science de la prudence et de la sagesse.

Il faut donc écarter entièrement les théories qui prétendent fonder une morale rationnelle sans prendre parti pour ou contre la supposition traditionnelle d'une destination imposée à l'homme par un créateur absolument parfait. Ces théories se divisent en trois groupes : celles des criticistes, celles des spiritualistes qui prétendent « qu'il y a une façon de vivre naturellement plus *excellente*, plus *parfaite*, plus *belle*, plus *digne* de l'humanité qu'aucune autre »; et enfin celles qui affirment que l'individu doit consacrer sa vie à travailler au bonheur général de l'humanité, sans essayer de prouver que ce soit pour lui le seul moyen d'atteindre à son propre bonheur. M. Cresson ne les écarte pas d'ailleurs sans les discuter, et l'examen qu'il en fait confirme ses premières conclusions.

Mais, d'autre part, les croyances déistes sur l'origine et la destinée de l'homme sont sujettes à des objections qui les ruinent; il y a dans ces croyances « quelque chose de nettement contraire à la raison. Il faut donc en venir au naturalisme, et l'individu humain, s'il ne veut croire que sa raison, ne doit point juger qu'il a été mis sur la terre pour y jouer un rôle assigné par une volonté transcendante et sacrée

Il doit penser que la seule raison d'être de sa vie, c'est de vivre. La morale pour être rationnelle doit donc se proposer de faire ce que les morales antiques ont tenté : instruire l'homme sur la vraie direction de ses tendances, l'éclairer sur les moyens par lesquels il a des chances de se satisfaire. Elle doit vouloir être un recueil non de devoirs obligatoires, mais de conseils de sagesse ».

La question de la méthode n'est pas encore d'ailleurs complètement élucidée. Les uns ont pensé que, pour découvrir quelle était la vie bonne pour l'homme, « il fallait chercher qu'elle était la vie *désirable* pour lui sans se préoccuper d'analyser ses désirs actuels. Les autres ont cru qu'on ne pourrait déterminer l'essence du bien qu'en prenant l'existence des désirs humains comme un fait, en analysant leur fin et en prouvant que certaines possessions et certaines actions sont désirées par l'homme, qu'il l'ignore ou qu'il le sache ». C'est le second parti que prend l'auteur, en donnant ses raisons. Il faut donc, d'après lui, « revenir aux procédés de réflexion de l'épicurisme et du stoïcisme antiques » et se poser les trois questions suivantes :

« 1° Quelle est la fin que tendent spontanément à réaliser les tendances fondamentales de la nature humaine, quelle que soit la raison pour laquelle elles y tendent comme elles le font?

« 2° Quels sont les moyens par lesquels l'homme a des chances d'atteindre cette fin ou, tout au moins, de s'en rapprocher progressivement?

« 3° Étant donné la nature de cette fin et de ces moyens, que faut-il penser du sentiment moral et de la valeur de ses suggestions? »

Les trois autres chapitres du livre sont consacrés à l'examen de ces trois questions. J'en résumerai brièvement les conclusions.

Les diverses philosophies naturalistes sont, d'après M. Cresson, à peu près d'accord sur deux propositions fondamentales que l'on peut considérer comme établies, la première, c'est que « l'homme tend naturellement et spontanément au bonheur », et la seconde, c'est que « il ne peut y avoir de bonheur que pour un être conscient de lui-même ».

Dès qu'on veut aller plus loin et déterminer ce qui rendrait heureux l'individu conscient de lui-même, les difficultés reparaissent. L'auteur examine et critique les diverses théories proposées pour répondre à cette question, par exemple celles qui ramènent le bonheur au plaisir; puis il cherche une définition rationnelle du bonheur. Savoir ce qu'est le bonheur se réduit à savoir quel est l'état que tendent à réaliser les tendances fondamentales de notre nature. Et l'auteur conclut « 1° qu'il semble que chacune de nos tendances primitives tende à substituer à l'état dans lequel elle est un état dans lequel elle ne soit plus; 2° que la nature doit être conçue, par suite, comme tendant, en chaque individu conscient, à substituer à l'état dans lequel elle est avec toutes ses tendances, un état dans lequel elle soit délivrée de toute tendance; 3° que, par conséquent, un individu serait parfaitement heureux s'il avait conscience de lui-même et s'il ne désirait rien, et serait, par suite,

très proche du bonheur s'il n'avait que des désirs dont il serait sûr de pouvoir se délivrer dès qu'il le voudrait. » C'est ce qu'il tente d'établir par plusieurs raisonnements concordants.

Dans le troisième chapitre, M Cresson étudie la sagesse. La morale telle qu'il la comprend ne peut imposer à l'homme aucune obligation, aucun devoir, elle ne peut que lui donner des conseils pour arriver autant que possible au bonheur, et déterminer de son mieux la méthode qui peut l'y conduire, la nature de la vie la plus sage.

L'homme ne peut arriver au bonheur absolu. Pour se libérer définitivement de ses désirs, il faudrait ou qu'il substituât à l'état actuel de son être l'absolu non être, mais alors il supprimerait avec sa vie consciente toute possibilité d'être heureux, ou bien qu'il se modifiât de façon à devenir un être absolument parfait, ce qui est au-dessus de ses forces. Il lui faut donc être moins ambitieux et se contenter d'un résultat incomplet qui peut être encore assez satisfaisant. Si le bonheur absolu est hors de ses prises, il peut du moins s'en rapprocher, en usant « habilement des procédés que nous avons à notre disposition pour agir sur nos désirs, de façon à nous libérer d'eux le plus complètement et le plus définitivement possible ». Et voici les trois règles auxquelles aboutissent les recherches de l'auteur : 1° « Fais, tant que cela te sera possible, ce qui est nécessaire à la satisfaction de tes besoins, en prenant soin de les régler et de les diminuer plutôt que de les étendre, en ne leur donnant que ce qui leur suffit ». 2° « Du moment que tes besoins seront satisfaits, applique-toi au moins à n'avoir point de désirs que tu ne puisses toujours sûrement satisfaire. Ne te laisse jamais séduire par le mirage du plaisir, ni par la crainte d'une douleur nécessaire à la conservation de ta paix intérieure. Dis-toi que l'essentiel de ton bonheur dépend de toi et que, du moment que tu es à l'abri du besoin, ce serait folie de ta part de jeter sur autre chose des regards de convoitise. Bref, mets en pratique ce précepte : « Se restreindre rend heureux » ; et 3° « Quand vient le mal inévitable, tempère le malheur présent en souriant à ta souffrance ; résigne-toi, en te rappelant que tout finit par finir et que la mort, si elle n'est pas l'anéantissement et, par conséquent, l'impossibilité du malheur aussi bien que du bonheur, ne saurait en tout cas être de beaucoup pire que la vie ». Ainsi « se connaître soi-même, connaître les lois de son milieu, et, armé de ces deux connaissances, satisfaire ses besoins tant que cela est possible, tout en les réglant et en les réduisant au minimum, mépriser le reste et particulièrement le plaisir, être prêt, d'ailleurs en toute circonstance, à la résignation, qui seule conserve quelque paix au cœur ulcéré : voilà ce que la raison théorique paraît devoir considérer comme la véritable sagesse ; voilà le chemin qui semble le mieux orienté pour conduire l'homme, sinon au bonheur parfait, du moins à l'approximation la plus grande du bonheur.

M. Cresson n'a rien dit encore de ce qui concerne les rapports de l'homme avec les autres hommes. La morale de la raison théorique ne

peut faire à l'homme un devoir d'être juste et bon. Peut-elle le lui conseiller ? Oui, dit M. Cresson. Cela est évident pour ce qui concerne les hommes chez qui les besoins de justice et de bonté sont très développés. Les autres peuvent aussi recevoir le même conseil, car ils ont tout intérêt à ce que la société existe et à faire le nécessaire pour qu'elle dure. Il sera donc sage de vivre socialement, et de respecter les conditions sans lesquelles la société des hommes ne serait pas possible, de vouloir etre juste. Toutefois « la nécessité d'être juste ne s'impose au sage que comme une condition indirecte de la conquête et de la conservation de sa vie et de son bonheur. Le sage ne verra donc pas dans la loi de justice un principe tirant de lui seul sa valeur intrinsèque. Il ne voudra être juste que pour une raison différente de la justice elle-même », et, en certains cas, il pourra, pour échapper à un péril, et, s'il craint pas trop le remord, violer une loi sociale sans que la raison le désapprouve. Et de même le sage sera bon, mais dans la mesure de la prudence, et sans aller jusqu'au sacrifice, à moins qu'il n'y soit poussé par des sentiments si vifs que leur non-satisfaction serait un malheur supérieur au sacrifice même.

Dans son dernier chapitre, l'auteur examine le problème de la conscience morale. D'où vient le sentiment de l'obligation et pourquoi la conscience est-elle souvent d'accord avec la raison ? Telles sont les deux questions qui se posent. M. Cresson les résout dans le sens empirique et évolutionniste. Et il conclut que la conscience morale « reste, quoi qu'en ait pu dire Nietzsche, un instinct social infiniment respectable. Mais elle n'est rien de plus, et c'est une égale inexactitude de la diviniser et de la mépriser ». Elle tend à subordonner l'individu au groupe social. Tandis que « la raison tend à faire accepter par l'individu le groupe social et ses nécessités, mais pour sa tranquilité et son bonheur permanents. C'est ce qu'il ne faut pas oublier ; c'est pourquoi il convient de contrôler sans cesse l'instinct social par la réflexion et de se rappeler, avec la situation que chacun de nous occupe dans le monde, les seules raisons d'être de la vie ».

La conclusion résume le livre en fait ressortir les principales idées, et combat encore avec vigueur le criticisme et, en général « les morales sentimentales, qui se donnent comme rationnelles et qui invoquent à tout propos, contre toute raison, le témoignage de la raison ».

II. — L'ouvrage de M. Cresson pourrait soulever bien des discussions. Il a, avec ses autres mérites, celui d'être généralement logique et hardi. La morale considérée au seul point de vue de l'individu y est soigneusement étudiée, et les conséquences en sont bien indiquées, sauf une réserve que je vais indiquer.

Il me semble, en effet, que M. Cresson a voulu encore trop sauvegarder, étant donnés ses principes généraux, les préceptes de la morale courante. J'entends bien qu'il n'impose pas comme un devoir la justice et la bonté, et que même il sait au besoin les sacrifier à l'in-

térêt personnel. J'estime toutefois qu'il aurait dû aller plus loin pour être entièrement logique. L'individu, dans son système, n'a à tenir compte que de son intérêt, des conditions de son bonheur. Si donc il accepte de réaliser les conditions de la société, c'est-à-dire d'être « juste », c'est que ces conditions sont indirectement une condition de son propre bonheur. Mais bien souvent il n'en sera pas ainsi. Ce qui importe à l'homme, c'est que les autres réalisent pour lui ces conditions de la vie sociale, c'est que les autres remplissent envers lui ce qu'on regarde, en général, comme les devoirs de justice et de bonté. Mais lui n'a d'intérêt à les observer envers les autres qu'autant que cela peut décider les autres à les observer envers lui. Ce n'est pas toujours le cas, et il s'en faut. S'il peut manquer à la justice sans qu'on le sache et qu'il y trouve son intérêt, la « sagesse » lui conseillera de le faire. Pas n'est besoin pour cela qu'il se trouve dans des circonstances extrêmes, ou même exceptionnelles. Si un marchand, en lui rendant sa monnaie, lui met dans la main cinq francs de trop, c'est une aubaine dont il ne serait guère « sage » de se priver et s'il trouve un rouleau de pièces d'or sur la route, je ne vois pas bien pourquoi il en rechercherait le propriétaire. Mais si même un crime avantageux s'offre à lui, pourquoi n'en profiterait-il pas, s'il se sent le genre de courage nécessaire ? L'essentiel pour lui, ce n'est pas de réaliser les conditions de persistance de la société, c'est d'en profiter pour le mieux. Et, à ce point de vue, il fera bien de prêcher aux autres, de son mieux, la morale du devoir et du dévouement. Le livre de M. Cresson ne serait pas, en ce sens, un acte de sagesse.

Sans doute il peut se faire que l'individu se soit fait des habitudes générales de probité, de vertu, correspondant aux cas où ces qualités ont pu lui être utiles et nécessaires et qu'il continue automatiquement, instinctivement à les appliquer lorsqu'elles peuvent lui nuire. En ce cas, c'est qu'il est un maladroit. Il ressemble à un homme qui s'étant fait une conception générale quelconque l'applique aux cas où elle est fausse, qui ne croirait pas aux cygnes noirs et ne saurait concevoir l'existence d'un merle blanc. La sagesse lui conseillera de donner plus de souplesse à ses convictions, et de les appliquer avec plus de discernement.

Il peut arriver encore que des sentiments de justice ou d'altruisme soient assez forts chez une personne pour lui rendre très pénible l'accomplissement d'un acte injuste ou méchant. Évidemment on ne saurait conseiller à celle-là de se gêner pour commettre une injustice qui la rendrait malheureuse par cela seul qu'elle la considérerait comme une injustice, mais on peut éprouver pour elle une pitié quelque peu dédaigneuse. Elle est mal organisée, puisque ses instincts se contredisent les uns les autres et qu'elle est acculée de toute façon à se sacrifier, soit directement en renonçant à satisfaire ses tendances personnelles, soit indirectement en contrariant les tendances des autres dans des conditions qui doivent aussi contrarier quelques-unes des

siennes. Peut-être pourrait-elle se corriger. En tout cas si l'amour plutôt que la justice domine chez elle, elle pourrait inculquer à ceux qu'elle aime des idées différentes des siennes et développer un peu plus l'harmonie de leur constitution mentale.

Je crois donc que M. Cresson n'a pas en cela, suivi assez loin ses principes. Il aurait dû montrer que leurs conséquences étaient bien plus contraires qu'il ne l'indique à la morale ordinairement acceptée verbalement sinon pratiquée. Si j'indique cette objection, au reste, ce n'est point pour réfuter par ses conséquences la « morale de la raison théorique », mais simplement pour tâcher d'en bien dégager la nature. En revanche peut-être les principes de M. Cresson ne l'obligeaient-ils pas à rejeter comme il le fait toute idée de devoir ou d'obligation. Sans doute le devoir ne serait pas pour lui ce qu'il serait pour le criticiste, le spiritualiste ou le catholique, mais il subsisterait tout de même en quelque manière. Du moment qu'on fonde sa morale sur une conception générale du monde, de la vie et de l'homme, on tire forcément de cette conception des conséquences qui s'imposent à la raison et que la raison nous impose. Nous avons le devoir d'obéir aux préceptes de la sagesse rationnelle comme de croire aux conséquences logiques d'un principe solidement établi et d'agir selon la raison, comme de croire selon la raison. Il me semble qu'il y a là une conception rationnelle et positive de l' « obligation » parfaitement acceptable.

Sans m'écarter encore du point de vue de l'auteur, j'adresserais volontiers quelques objections à certaines de ses idées. Il accorde, je crois, trop d'importance à la conscience dans sa conception du bien qu'il se représente comme « bonheur » sans se le représenter comme plaisir. Je crains que son idée du bonheur ne soit au fond contradictoire, car le bonheur absolu, pour lui, suppose à la fois, d'une part la conscience, de l'autre la non-existence de toute tendance et de tout désir. Et je crois bien que la conscience, — et que toute vie psychique — suppose des tendances et des désirs de quelque sorte, mais je ne puis m'arrêter ici à tâcher de démontrer cette proposition. Que serait un esprit sans tendances et que représenterait sa vie. Il me semble que cela n'a pas de sens acceptable. La conscience n'est que l'expression, en certaines conditions, du jeu des tendances, et la personnalité même n'existe que par les tendances dont elle est la synthèse ou l'amalgame.

Par conséquent la suppression des tendances et la continuation de la vie me semblent composer un idéal contradictoire. Peut-être pourrait-on plutôt concevoir le bonheur comme un développement harmonieux et un enrichissement progressif des tendances, mais je ne pense pas que le bonheur conscient doive être confondu avec le bien.

Enfin je voudrais discuter un peu le point de vue même auquel s'est placé M. Cresson. C'est, en somme, celui de l'idéalisme subjectif, et un peu celui de l'erreur anthropocentrique ou géocentrique, dans un domaine différent. M. Cresson part de l'individu et ne considère que

lui. Il aboutit logiquement à une sorte d'égoïsme. Mais il s'agit de savoir, précisément, si l'individu est une réalité qui se suffit, ou un fragment d'une réalité plus complexe, la société. C'est là une question d'ordre scientifique et philosophique et qui n'est pas insoluble. Si l'individu est un fragment dans un tout qui le dépasse et l'explique, la morale rationnelle change absolument. Il se trouverait un peu dans la société, comme il se trouve, pour les croyants, dans le monde créé, organisé et dirigé par Dieu, c'est-à-dire qu'il serait, dans un cas comme dans l'autre, un élément d'un système supérieur. Et, dans un cas comme dans l'autre, ses devoirs pourraient se déduire logiquement de sa nature, de ses rapports avec l'être supérieur qui l'a créé (d'une façon ou d'une autre), qui le soutient et le dirige. Nous voyons reparaître dans le cas de l'homme considéré comme élément social les raisons qui, dans le système du déisme, lui imposaient une morale et des devoirs. M. Cresson est loin, à mon avis, d'avoir suffisamment examiné cette conception.

A mon avis, d'ailleurs, elle ne suffit pas à trancher la question. La société n'a pas les qualités du Dieu idéal des spiritualistes, elle n'est ni toute-puissante, ni parfaite, ni très bonne. L'homme conserve une part d'existence indépendante, bien que la société influe à quelque degré sur tout ce qu'il est. Il existe pour elle, mais aussi un peu pour lui-même, et, en certains cas au moins, peut-être, pour des choses qui les dépassent l'un et l'autre. De là des incertitudes, des incohérences, des manques de systématisation dans la nature même qui doivent forcément se traduire par des manques de systématisation dans la morale aussi, soit dans la théorie de l'éthique, soit dans sa pratique. De là une grande variété de considérations générales et de préceptes particuliers changeant continuellement avec l'immense variété des cas concrets.

J'aurais donc à discuter à propos du livre de M. Cresson. Il ne résout pas définitivement les questions qu'il étudie, et je ne pense pas que l'auteur en eût la prétention, mais il les pose d'une façon claire et intéressante, il en propose des solutions nettes et, sur bien des points, logiques, et il contient de bonnes critiques des solutions opposées à celle qu'il défend.

Fr. Paulhan.

IV. — Histoire de la philosophie.

Xavier Léon. — La philosophie de Fichte. *Ses rapports avec la conscience contemporaine.* Paris, 1902, F. Alcan, 524 p., in-8 (*Bibliothèque de philosophie contemporaine*).

L'ouvrage de M. Xavier Léon nous expose la philosophie de Fichte, reconstituée sous une forme systématique; tel qu'il a été conçu et exécuté, il ne peut qu'être extrêmement utile au public philosophique

français, qui jusqu'à présent n'a pas eu aisément accès à la philosophie allemande post-kantienne. Il révèle une connaissance très minutieuse en même temps qu'une intelligence claire des œuvres de Fichte : deux mérites que la nature particulièrement difficile du sujet rend tout à fait appréciables. Il s'inspire aussi d'un sentiment de profonde sympathie pour la doctrine : par où l'auteur a été peut-être quelquefois entraîné à en exagérer l'importance pour le temps présent, mais aussi s'est trouvé admirablement prédisposé à en poursuivre, à travers les difficultés de langage et de technique, la signification la plus intime. Le livre tout entier est écrit avec simplicité et, malgré quelques redondances qui s'excusent sans peine, avec force. S'il devait à lui seul se suffire, on pourrait lui reprocher de ne nous avoir donné la pensée de Fichte qu'à l'état de système purement abstrait et peut-être arbitrairement réduit à une inaltérable unité; il y aurait lieu en particulier de réclamer une étude, qui manque, du milieu où cette pensée s'est développée et des attaches qu'elle a eues avec d'autres doctrines comme avec les événements contemporains. Mais cette lacune est volontaire, et elle sera comblée par la publication prochaine d'un livre, qui, en nous racontant la vie de Fichte, nous fera nécessairement connaître l'évolution et les démarches concrètes de son esprit. D'autre part, si M. Léon a été surtout préoccupé de faire valoir l'organisation systématique des idées de Fichte, c'est qu'il est convaincu que Fichte, malgré certaines apparences contraires, n'a eu en réalité qu'un système, et cette thèse, qu'il y aura lieu d'examiner, n'avait jamais été aussi habilement soutenue.

Il ne saurait être question ici d'esquisser, même dans ses lignes essentielles, la doctrine de Fichte d'après le dessin qu'en a tracé M. Léon; il suffira sans doute, pour faire estimer l'ouvrage à son prix, d'en marquer quelques-uns des traits principaux.

Le sens général des interprétations proposées par M. Léon revient à défendre Fichte contre le double préjugé qui incline sa conception, de l'absolu vers le dogmatisme de l'ancienne métaphysique, ou qui accuse son idéalisme d'être étranger à l'expérience. L'intuition intellectuelle, dont parle Fichte, c'est-à-dire l'organe qui saisit le principe un et absolu, n'est en aucune façon cette intuition de l'Être en soi admise par les métaphysiciens et supposé, par Kant lui-même, comme l'idéal de la connaissance, inaccessible seulement à nos facultés humaines; c'est l'intuition d'un acte, de l'acte par lequel se pose la vérité. En outre cette intuition intellectuelle n'est pas séparée en fait de l'intuition sensible qu'elle conditionne; elle n'en est séparable qu'en droit, par l'analyse et l'abstraction qu'opère le philosophe. Loin de nier l'expérience, la philosophie a pour fonction de la fonder. Seulement elle ne peut la fonder qu'en appliquant au contenu de la conscience réelle les lois de la construction idéale de la conscience, comme le géomètre applique au triangle donné dans l'espace les lois de la construction idéale du triangle. La doctrine de Fichte est idéa-

liste, en tant qu'elle ramène l'expérience aux déterminations de la conscience, en tant surtout qu'elle affirme l'intelligibilité absolue de ces déterminations; mais étant telle, elle réclame aussi une concordance parfaite de ses principes avec ce qu'elle a pour but d'expliquer, non de nier ou de réduire.

Le premier principe de Fichte ne peut être mieux appelé dans notre langue que l'*esprit*. Quand M. Léon tâche d'en éclaircir le sens, il évite de parti pris l'expression : *le moi*, employé cependant dès l'abord par Fichte. Et peut-être en effet prévient-il par là certaines équivoques. Mais par là aussi il nous engage déjà à accepter sa future thèse sur l'unité essentielle de la philosophie de Fichte. Notons qu'il se sert volontiers ici de l'*Exposition* de 1811, qui marque déjà d'une façon très sensible l'orientation nouvelle, sinon la déviation de la pensée première. En tout cas, ce qu'il fait ressortir avec une extrême netteté, c'est l'union indissoluble, dans le premier principe, des deux éléments qui constituent la spiritualité dans son essence absolue : d'une part la production infinie de la Liberté comme acte, d'autre part le perpétuel retour de cet acte sur lui-même. C'est là ce qu'on peut nommer l'identité du sujet et de l'objet; mais il doit être entendu que cette identité est antérieure à l'opposition des deux termes dans la conscience réelle, qu'elle ne saurait se traduire dans aucune formule théorique, que rien ne l'exprime mieux pour nous que le devoir ou la tâche à réaliser. Comment ce premier principe en détermine de lui-même deux autres, l'un formel, qui est la réflexion pure ou absolue, l'autre matériel, qui est le système des déterminations opposées en apparence à la réflexion; comment par suite se constitue, avec un moi divisible, la relation d'un non-moi divisible à ce moi : c'est, dans le système de Fichte, une déduction laborieuse qu'il faut savoir gré à M. Léon d'avoir aussi complètement élucidé que possible. Il devient avec lui presque aisé de suivre ce qui est le grand œuvre de Fichte, la justification de l'existence du non-moi et l'explication des synthèses successives par lesquelles s'établissent entre le non-moi et le moi des relations de plus en plus internes. Si l'objet extérieur existe pour nous, c'est parce qu'au fond il n'est rien d'étranger à notre pensée, c'est parce qu'au sein même de l'intelligence se trouve la raison de ce qui, distinct de nous, s'oppose à elle. On saisit bien en particulier le rôle de l'imagination comme faculté intermédiaire entre la productivité infinie de l'action libre et les déterminations limitées de la représentation objective. C'est en comprenant et en approfondissant ce rôle de l'imagination que l'on peut construire tout le développement de la conscience, jusqu'à l'aperception du sujet par lui-même; mais à ce terme, il apparaît que tout le problème de la connaissance ne tend, à travers les transformations graduelles de son énoncé, qu'à lever l'antinomie du moi absolu et du moi limité, et que cette antinomie, finalement insoluble pour la raison théorique, ne peut être résolue que par la raison pratique; l'effort est précisément ce qui concilie l'infinité

et la détermination, ou ce par quoi nous réalisons progressivement l'identité impensable du moi comme intelligence et du moi comme liberté; or l'effort implique, en même temps que l'activité infinie, le choc qui lui résiste; cet obstacle exigé par l'effort, par le devoir, c'est le non-moi. L'union des termes antinomiques se définit donc comme un idéal pratique, en fonction et en vue duquel se libèrent et s'organisent, sans jamais l'atteindre pleinement, nos désirs et nos penchants.

Jusqu'à quel point cette solution du problème de la connaissance est-elle conforme à l'esprit de la philosophie moderne et en continue-t-elle l'œuvre? C'est ce que recherche M. Léon dans un ample chapitre où sont rappelées avec une grande pénétration les tendances les plus essentielles des divers systèmes depuis Descartes. Ce chapitre n'est pas seulement utile pour nous faire mieux comprendre et accepter la pensée de Fichte; il répond à ce vœu des philosophes allemands post-kantiens, de parfaire en l'absorbant toute la tradition philosophique antérieure; pour cela les doctrines antécédentes, sans que le fond d'ailleurs en soit altéré, sont traduites, autant qu'elles s'y prêtent, dans la langue de la doctrine qui doit en consommer le sens. Procédé certainement légitime, s'il a pour effet, comme c'est ici surtout le cas, de découvrir les éléments préexistants de la doctrine nouvelle, plus discutable, s'il devait, comme c'est parfois la tendance, présenter cette philosophie comme un aboutissement nécessaire. M. Léon a particulièrement mis en lumière les rapports qu'il y a entre la philosophie de Fichte et celle de Kant; il a marqué également avec beaucoup de justesse la différence entre les méthodes dont elles usent l'une et l'autre. Mais si l'on peut dire que Fichte n'a fait qu'exprimer plus méthodiquement en un sens nouveau la vérité du kantisme, est-il sûr que ce sens fût le juste, ou du moins le plus fécond? La philosophie de Fichte apparait en effet comme le produit d'une sorte de réflexion inventive sur le contenu de la pensée kantienne: mais n'est-ce pas par là que, tout en imaginant parfois des concepts ingénieux et profonds, elle a prolongé et exagéré les tendances formalistes du kantisme, au détriment de ses tendances positives et critiques? Il n'en reste pas moins que ce chapitre, si considérable par les connaissances et les interprétations lumineuses, réussit admirablement à rendre visibles les liens par lesquels Fichte se rattache à ses prédécesseurs.

Il y a lieu également d'estimer fort la partie de l'ouvrage où est exposée la philosophie pratique, celle surtout qui est consacrée au système du droit. M. Léon explique bien les raisons pour lesquelles le droit, chez Fichte, non seulement est antérieur à la morale, mais même en est la condition, puisque c'est lui qui rend possible la communauté des êtres libres exigée par le devoir; il montre le rôle caractéristique que joue ici la déduction du corps humain, considéré comme expression et instrument de la liberté: c'est la foi en la vie terrestre qui est ainsi réhabilitée contre le mysticisme, comme est défendu

contre l'individualisme, par la priorité du droit, le caractère social de la moralité. M. Léon insiste vivement sur ces caractères de la philosophie pratique de Fichte, de façon à l'opposer à la philosophie pratique de Kant. Cette dernière, dit-il, est dualiste et individualiste. Pas peut-être au degré qu'il affirme. Elle n'admet sans doute pas, pour résoudre l'opposition du supra-sensible et du sensible, le procédé de déduction mis en usage par Fichte, mais la *Critique de la Raison pratique* comme la *Critique du Jugement* expriment la nécessité et indiquent les moyens de lever cette opposition. Quant à l'individualisme, il n'est qu'un aspect de la morale kantienne, plus compliquée, je crois, et très propre à manifester sous d'autres aspects des tendances toutes contraires. On voit, par les écrits de Kant sur la philosophie de l'histoire, à quel point la notion de l'humanité et du droit a contribué à déterminer le fond de sa doctrine morale, en outre bien des interprètes de Kant, depuis A. Lange et H. Cohen, témoignent que la liberté chez Kant peut aussi bien être conçue comme d'essence sociale (voir Karl Vorländer, *Kant und der Sozialismus*, *Kantstudien*, IV, 4, p. 361 sq.).

Le chapitre que M. Léon consacre au problème religieux est des plus importants, parce qu'il nous introduit définitivement dans la thèse de l'unité essentielle de la philosophie de Fichte. Abstraction faite de cette thèse, tout ce qui est dit sur le rapport de la religion a la moralité, sur les différences qu'il y a là-dessus entre Kant et Fichte, paraît bien conforme à l'esprit comme à la lettre de la doctrine exposée. Mais peut-on admettre que déjà en ces matières la pensée de Fichte soit restée pleinement identique à elle-même? La *Méthode pour arriver à la vie bienheureuse* ne contient-elle pas beaucoup plus et bien autre chose que la théorie de la Providence *ordo ordinans*? Ce n'est pas elle sans doute qui eût suscité contre Fichte l'accusation d'athéisme. Il faut d'ailleurs reconnaitre que M. Léon explique avec une grande pénétration le passage de la doctrine de la science à la doctrine religieuse : le savoir est un produit de la réflexion, et la réflexion à son terme, prenant conscience de la relativité du savoir, le subordonne à l'absolu. Le dogmatisme consisterait à partir immediatement de l'absolu et à en déduire directement le monde; il n'y a rien de tel chez Fichte; en montrant que l'absolu pour nous est une pure forme qui suppose l'absolu en soi, Fichte a échappé au danger de diviniser notre monde, en même temps qu'il etablissait entre l'absolu réel et le relatif cet intermédiaire qui n'a pas pu trouver le dogmatisme, le spinozisme, par exemple, entre la substance et l'accident. L'inspiration de la doctrine de la science ne fait donc qu'achever de se manifester dans la doctrine religieuse.

Dès lors il semble bien que la philosophie de Fichte soit une. On sait la controverse née sur cette question. Pendant longtemps on a relevé dans Fichte deux doctrines nettement distinctes ou même opposées : la première rapporte Dieu au moi et à l'ordre moral de

l'univers; la seconde l'en détache pour l'élever, comme un être transcendant, au-dessus du monde; la première subordonne l'être à l'action, la possession à l'inquiétude, la seconde suspend l'action à l'être et fait du repos en Dieu l'idéal de l'effort humain. Des différences littérales justifient à première vue cette distinction de deux doctrines et beaucoup d'historiens, parmi lesquels Ed. Zeller et Windelband, persistent à soutenir qu'elles traduisent des différences de fond. Cependant d'autres historiens, en accord avec les déclarations de Fichte et les explications de son fils, prétendent que la dernière pensée de Fichte ne fait que compléter, sans l'altérer, la première : tels sont Fortlage, Löwe, Zimmermann, Harms, Falckenberg, et, dans une large mesure, Kuno Fischer. Tout le livre de M. Léon témoigne que c'est pour cette dernière thèse qu'il a décidément pris parti. Il l'a faite sienne par la précision et l'ingéniosité des arguments. Ce qu'il montre, c'est que le principe purement formel de la réflexion, exprimé dans la philosophie religieuse par le *Verbe*, reste toujours pour nous l'affirmation première dont se déduit le monde, et que ce principe ne réclame l'absolu en soi que par la conscience de ce qu'il a lui-même de formel; l'identité de l'absolu et de sa forme, bien que supérieure à la dualité qui s'impose à nous, n'est donc pas une assertion qui dépasse dogmatiquement notre savoir; elle est notre savoir se prenant pour ce qu'il est, c'est-à-dire pour une expression ou une image, restant encore ainsi intérieur à lui-même. Ce qu'on appelle la seconde philosophie de Fichte n'est que la contre-partie ou la vérification de la première. Il a paru nécessaire au philosophe, une fois arrivé au terme de sa dialectique, de retrouver par voie inverse le système qu'avait déroulé la marche de sa pensée.

On ne pouvait, je crois, mieux entrer dans les intentions de Fichte, mieux le justifier selon son esprit. Et il reste de la démonstration de M. Léon à tout le moins ceci, que la seconde philosophie de Fichte peut logiquement s'adapter à la première. Mais peut-on conclure de la possibilité de cette adaptation logique à l'identité essentielle des deux formes de la doctrine de Fichte? L'idée de poser un au-delà du moi, de réaliser entièrement, fût-ce dans une vie, la plénitude de l'action parfaite, de concevoir, à un point de vue qui dépasse l'humanité, au point de vue de Dieu, le règne de l'amour comme supérieur à l'ordre de l'activité sans fin et du progrès pratique, cette idée, alors même qu'elle peut se laisser enfermer dans l'enveloppe du système, en déplace certainement le centre de gravité. C'est dans un sens tout autre qu'incline de plus en plus la pensée intime de Fichte; elle suit, après avoir tant contribué à le produire, le mouvement même du romantisme.

M. Léon a terminé son livre par un chapitre où il a voulu montrer l'accord des principales thèses de Fichte avec les données ou les exigences de la conscience contemporaine; il insiste sur la valeur qu'ont des idées comme celles de l'antériorité du droit par rapport à la morale,

de la solidarité de tous les hommes dans la réalisation de la liberté, de la substitution d'un idéal social au simple idéal de la perfection intérieure, et il est certain que ces idées sont actuellement puissantes. Mais sans rechercher, ce qui serait d'ailleurs fort malaisé, si en elles peut s'exprimer l'intégrité de la conscience de notre temps, il y a toujours lieu d'observer qu'elles se sont imposées par d'autres voies, par des motifs plus strictement rationalistes d'un côté, plus réalistes de l'autre, que ceux qu'invoquait Fichte. Mais il n'est pas interdit de ressusciter, comme le fait M. Léon, l'esprit de Fichte pour leur communiquer le plus de noblesse et de grandeur possible.

Pour conclure sur cet important ouvrage, on ne saurait mieux faire que reproduire, en s'y associant, les éloges que lui a donnés M. Boutroux, dans son rapport à l'Académie des sciences morales, qui sert de préface : « Très solide, très approfondi, très complet dans les limites, d'ailleurs légitimes, où l'auteur s'est enfermé, judicieux, pénétrant, riche en démonstrations minutieuses et bien conduites, intéressant et vigoureux dans les thèses qu'il soutient, simplement et clairement écrit. »

VICTOR DELBOS.

Willy Kabitz. — STUDIEN ZUR ENTWICKLUNGSGESCHICHTE DER FICHTESCHEN WISSENSCHAFTSLEHRE AUS DER KANTISCHEN PHILOSOPHIE. Berlin, 1902, Reuther et Reichard, 132 p., in-8.

Parue en partie dans les *Kantstudien* VI, 213, p. 129-205, mais complétée dans cet opuscule par le plus important de ses chapitres, l'étude de M. Willy Kabitz suit avec minutie le mouvement d'idées par lequel Fichte a abouti du kantisme à la *doctrine de la science*. L'auteur montre comment, d'après la direction primitive de son esprit, Fichte devait interpréter, par suite transformer la philosophie kantienne. Il appuie son analyse sur des documents empruntés aux inédits de Fichte, d'abord sur quelques lettres ou notes qu'il publie en guise d'appendice, ensuite et surtout sur un manuscrit dont il résume point par point les indications, et où sont consignées les observations et les pensées suggérées à Fichte, en vue du système nouveau à fonder, par l'*Enésidème* de Schulze et sa critique de Reinhold. En effet on trouve là, sur la nécessité de partir de la conscience de soi, sur la possibilité d'une intuition du moi, sur la déduction des catégories, sur le rôle de l'imagination, sur l'opposition du moi absolu et du moi comme intelligence, sur l'antithèse de la philosophie nouvelle et du dogmatisme spinoziste, les linéaments, plus ou moins fermes selon les cas, de la prochaine *Wissenschaftslehre*.

V. D.

Emil Lask. — FICHTES IDEALISMUS UND DIE GESCHICHTE. Tübingen et Leipzig, 1902, J. C. B. Mohr, 270 p., in-8.

Ce travail est plus suggestif que clair; l'incontestable pénétration de l'auteur s'est exercée avec quelque embarras sur les diverses parties d'un sujet composite. Il s'agit moins pour lui, en effet, d'analyser directement le rapport de l'idéalisme de Fichte avec la nature de l'histoire que de confronter les tendances et les vicissitudes de cet idéalisme avec une méthodologie des sciences historiques due visiblement à l'influence de Rickert. Une distinction, d'ailleurs en elle-même intéressante, domine toute cette étude : la distinction entre une logique analytique de l'histoire, qui par impuissance à déduire l'individu de l'universel abstrait, ne peut que conclure à son irrationalité, et une logique « émanatiste » qui admet la rationalité de l'individu en le comprenant dans l'universel concret. Kant et Hegel sont donnés comme les deux représentants de ces deux sortes de logiques.

Dans la recherche des rapports qu'a eus Fichte avec elle, ce que l'auteur paraît avoir le plus à cœur de montrer, c'est qu'il s'est produit vers 1797 un revirement dans la pensée de Fichte. Jusqu'alors Fichte avait été plutôt émanatiste; il retrouve maintenant, dans un sens analytique et criticiste, la thèse de la contingence de l'individu, thèse qu'il rend positive par le fait d'accorder une plus grande valeur au matériel, à l'empirique, au donné, et de subordonner la philosophie transcendantale, comme fonction purement théorique, à la vie.

Il paraît finalement à l'auteur que dans sa conception de la culture de l'individu, Fichte a mieux concilié que Kant la spéculation avec le sens du réel, que par sa philosophie de la nationalité, il a mieux dépassé que lui les notions atomistiques de l'éducation et de la société, mieux fondé une éthique sociale.

V. D.

KANT'S GESAMMELTE SCHRIFTEN. — Éd. de l'*Acad. des Sciences de Berlin*, t. I. Berlin, Reimer, 1902, 1 vol. in-8 de XXI-585 p.

Le premier volume de l'édition de l'Académie de Berlin (les t. X, XI et XII l'ont précédé) est en même temps le premier des *Œuvres*, c'est-à-dire de ce que Kant lui-même a publié ou fait publier et qui offre un caractère scientifique et systématique. M. Wilhelm Dilthey, président de la *Kant-Commission*, explique, dans l'*Avant-Propos*, pourquoi l'Académie de Berlin a entrepris cette publication (la décision, qui date de 1894, fut prise à l'instigation de Dilthey lui-même et de Zeller), et d'après quels principes l'édition a été comprise. A vrai dire, il n'existe pas encore d'édition réellement critique de l'œuvre kantienne. La tâche est difficile, soit en raison de la dispersion et même de la disparition des manuscrits et des lettres, soit en raison des doutes que l'on peut avoir légitimement sur l'exactitude (au point de

vue du texte) et le sens réel des *Leçons* professées par Kant. Il s'agit de faire connaître le développement de la pensée de Kant, par la disposition même des œuvres (au sens large du terme), et, en particulier, de faire la lumière sur cette période, presque silencieuse, de quinze années, qui a préparé l'époque criticiste. L'édition comprendra quatre parties : 1° les *Œuvres*; 2° la *Correspondance*; 3° les *Manuscrits*; 4° les *Leçons*. Bien des remaniements ont été nécessaires; il a fallu rejeter certains écrits, trop peu systématiques, de la première dans la troisième partie; la *Logique*, la *Géographie physique* et l'*Anthropologie*, publiées du vivant de Kant, ont dû être classées parmi les *Œuvres*. D'ailleurs, M. Heinze, chargé de diriger la publication de la quatrième partie, donnera les explications nécessaires au sujet du choix, du classement et de l'établissement du texte des manuscrits.

Ce premier volume des *Œuvres* va de 1747 à 1756. Il comprend les *Pensées sur les forces vives*, l'*Essai sur le mouvement de la terre*, l'essai sur la *dégénérescence de la terre* (ob die Erde veralte), l'*Histoire naturelle du ciel*, les *Méditations sur le feu*, les *Premiers principes de la connaissance métaphysique*, l'essai sur *les causes des tremblements de terre*, l'*Histoire du tremblement de terre de 1755*, les *Considérations sur les tremblements de terre survenus depuis quelques années*, la *Monadologie physique*, enfin les *Nouvelles remarques en vue d'expliquer la théorie des vents*.

En dehors du texte de Kant, nous trouvons, à la fin du volume, un avertissement général sur le *classement chronologique* des œuvres, sur la *revision du texte*, sur l'*orthographe*, le *style* et la *ponctuation* des œuvres allemandes, puis des œuvres latines. Des *notes* portant tantôt sur le contenu et tantôt sur le texte, correspondent, en particulier, à chacune des œuvres publiées (elles sont signées par Kurd, Lamirtz, Ewald Frey, Johannes Ruhts). Enfin deux tables, renfermant 26 figures, terminent le volume.

J. Segond.

REVUE DES PÉRIODIQUES ÉTRANGERS

Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane, t. XXVII.

Ce volume annonce la mort d'Arthur König, co-directeur de la *Zeitschrift* avec Ebbinghaus. Arthur König est mort le 26 octobre 1901, à quarante-cinq ans. Il avait commencé par s'occuper de physique, mais Helmholtz, qui le choisit comme assistant en 1880, le dirigea vers la physiologie des sens. Il prit une part considérable à la réédition de l'*Optique physiologique* de son maître. Depuis cette époque, il se consacra de plus en plus à l'optique physiologique, comme président de la section physique de l'Institut physiologique de Berlin, puis comme suppléant d'Engelmanns dans l'enseignement de la physiologie des sens. Ses principaux travaux ont porté sur la loi de Weber, le mélange des couleurs, les intensités des couleurs du prisme, la pourpre rétinienne et l'acuité visuelle. C'est à son initiative qu'est due la fondation de la *Zeitschrift*.

C. Hess, *Sur le développement de l'impression rétinienne.* — H. discute la théorie de v. Kries sur l'impression rétinienne et apporte un fait nouveau contre cette théorie. Il n'est pas nécessaire d'entrer dans le détail de la discussion pour expliquer la portée de ce fait. Une ligne lumineuse rouge est mise en mouvement devant l'œil, dans la chambre noire, à une distance de 30 à 50 centimètres. La ligne est interrompue au milieu, sur une longueur d'environ un demi-centimètre, par un intervalle noir. Voici les images perçues : les deux lignes rouges séparées par l'intervalle noir (phase 1); puis, à la place de cet intervalle noir, une tache d'un rouge pâle et obscur, plus claire cependant que les bandes qui l'encadrent et qui à ce moment sont noires (phase 2); puis (phase 3), à la place des deux lignes rouges, deux lignes bleuâtres de couleur complémentaire; presque immédiatement apres (phase 4) les deux lignes rouges sont remplacées par des lignes noires qui persistent plus longtemps, et en même temps, à la place de la tache rougeâtre du milieu, apparait une bande qui est à peu près de la même couleur complémentaire que les deux lignes bleuâtres et dont l'éclat va graduellement en s'affaiblissant à la façon d'une queue de comète; finalement (phase 5) cette bande devient un sillon noir qui se perçoit nettement entre les deux régions qui correspondent aux deux lignes rouges du début et qui sont maintenant redevenues plus claires. Une figure en couleurs vient à l'appui de cette description du phénomène. — L'essentiel de ce phénomène est qu'une région de la rétine qui n'a

été frappée par aucune excitation lumineuse peut fournir, environ une demi-seconde après que les régions voisines ont subi l'action d'une excitation lumineuse, une sensation très nettement perceptible. Au point de vue des théories de Hering et de Mach sur l'action réciproque des régions du champ visuel, le phénomène se comprend facilement. Mais H. le rapporte et le décrit pour montrer qu'il est probant contre la théorie de v. Kries. Car, en donnant à l'intervalle sombre des deux lignes rouges une grandeur convenable, et en choisissant bien la distance, il est facile de faire que la région non excitée sur laquelle se produisent les images consécutives soit tout entière dans la tache jaune Or v. Kries a soutenu que l'image complémentaire est due à une réaction des bâtonnets. Comme il n'y a pas de bâtonnets dans la tache jaune, il ne devrait pas s'y produire d'image complémentaire. La discussion porte encore sur d'autres points, moins importants, et notamment sur les remarques critiques faites par v. Kries (*Zeitschrift*, t. XXV au sujet d'un travail de Hess.

R. Saxinger, *Sur l'influence des émotions sur le mouvement des images*. — Cet article soulève une importante question, mais l'auteur, après avoir établi que les émotions, pénibles ou agréables, contribuent à assurer la persistance des images et à les faire reparaître plus fréquemment, se demande quelle est la cause de ce fait et se borne à l'attribuer à ce que l'émotion qui accompagne une représentation renforce la disposition correspondant à cette représentation.

Marx Lobsien, *Recherches expérimentales sur le développement de la mémoire chez des écoliers*. — Recherches faites sur 462 écoliers de Kiel, 238 garçons et 224 filles de neuf à quatorze ans et demi. La méthode suivie est la même que celle de Netschajeff (*Zeitschrift*, t. XXIV). Mais L. a choisi des nombres à peu près égaux de garçons et de filles, appartenant tous à des écoles primaires, afin de rendre les comparaisons plus sûres et d'avoir des groupes plus homogènes, et il a éliminé de la liste des souvenirs les idées abstraites. De plus il a choisi des séries de 9 objets, tandis que Netschajeff employait des séries de 12 objets. Sa liste comprend : des objets vus, des sons familiers non articulés, des nombres de deux chiffres, des mots évoquant des images visuelles, auditives, tactiles, des sentiments, et enfin des mots trisyllabiques d'origine étrangère qui ne pouvaient présenter aucun sens pour les enfants. Résultats : une foule de petits faits contenus dans des tableaux et dans des courbes. En général, les expériences de Netschajeff sont confirmées.

W. Sternberg, *Sensations du goût chez un anencéphale*. — Il n'existe qu'une observation sur les sensations gustatives d'un enfant dépourvu de cerveau (dans Preyer, *L'âme de l'enfant*). S. a eu l'occasion d'observer un cas semblable, 26 heures après la naissance de l'enfant. L'enfant n'exécutait pas les mouvements de succion quand on lui mettait le doigt dans la bouche, et il n'avait pris aucune nourriture. S. lui déposa sur la langue de l'eau sucrée avec un pinceau : l'enfant

avança les lèvres, fit le premier mouvement de déglutition, serra le pinceau avec les lèvres. Avec une solution amère, ou acide, ou salée, il fit des mouvements de répulsion. Le sucré était donc accepté comme agréable, et les autres saveurs comme désagréables, ainsi qu'il arrive chez les nouveau-nés normaux. — L'enfant mourut au bout de dix jours. A l'autopsie, on trouva dans la cavité cranienne, peu développée, une petite quantité de matière cérébrale. Les capsules surrénales existaient, contrairement à ce qui arrive d'ordinaire chez les anencéphales, mais elles n'avaient qu'un minimum de développement.

F. Kiesow et R. Hahn. *Sur les sensations du goût dans le larynx.* — Par des expériences faites en vue de vérifier et de compléter celles de Michelson (*Archiv* de Wirchov, 123, 1891), les deux auteurs ont trouvé d'abord que la surface postérieure de l'épiglotte est sensible aux saveurs. Ils ont même pu déterminer sur un des sujets le minimum perceptible, qui serait environ de 4 à 5 p. 100 pour le sucre, 2 p. 100 pour le sel de cuisine et 0,00005 p. 100 pour la quassine : chez le même sujet, le seuil était, sur le bord antérieur de la langue, pour les mêmes substances, respectivement de 0,4 à 0,5 p. 100, 0,3 à 0,4 p. 100, et 1 à 3 millionièmes p. 100. Comme on rencontre aussi des boutons gustatifs dans le larnyx, ils ont cherché s'il est possible d'y produire des sensations gustatives, et ils y ont réussi pour les mêmes substances que plus haut. Voici une de ces expériences (au nombre de quatre) faites sur Kiesow : le sujet cherche à débarrasser le plus possible la gorge et la bouche de toutes mucosités ; pendant dix minutes on badigeonne avec de la cocaïne la surface interne de l'épiglotte, et par là on cocaïnise en même temps l'entrée du largnx ; l'épiglotte, touchée avec la sonde, est devenue insensible aux excitations tactiles et gustatives. A ce moment, on introduit avec précaution la sonde enduite de quassine jusqu'aux vraies cordes vocales : une sensation d'amertume se produit brusquement au fond du larynx. — Quelle est la fonction des organes gustatifs qui se trouvent ainsi sur la surface postérieure de l'épiglotte et dans l'intérieur du larynx, c'est-à-dire dans des régions où d'ordinaire ne pénètre aucune substance sapide? Ce sont peut-être des survivances de l'évolution phylogénétique.

C. Stumpf. *Sur la reconnaissance des intervalles et des accords entre des sons de très brève durée.* — Expériences destinées à vérifier, dans des conditions plus rigoureuses, des expériences antérieures de M. Mayer (*Z. f. Psych.*, XVII) et de Schulze (*Phil. Stud.*, XIV). De très bons musiciens perçoivent simultanément, pendant des durées très courtes (de 75 à 225 millièmes de seconde), deux sons musicaux entre lesquels existe un intervalle connu ; parfois aussi on leur fait entendre un son simple. Dans le dernier cas, ils ne prennent presque jamais le son simple pour un intervalle. En revanche les intervalles sont assez fréquemment perçus comme des sons simples, surtout l'octave (dans 24 p. 100 des cas où elle est présentée) ; la même confusion se produit encore assez fréquemment pour la quinte (16 p. 100), la tierce (12 p. 100,

la onzième (13 p. 100) et la douzième (11 p. 100). Mais ces derniers chiffres sont des moyennes générales, et les observateurs présentent, pour ces intervalles et pour les autres, de fortes différences individuelles. Assez fréquemment les intervalles sont confondus avec d'autres, surtout avec des intervalles plus petits. Dans l'ensemble, environ 10 p. 100 des intervalles sont confondus avec des sons simples, 20 p. 100 avec des intervalles plus petits, 10 p. 100 avec des intervalles plus grands, et 60 p. 100 sont perçus correctement. A remarquer que les intervalles sont confondus beaucoup plus avec des intervalles prochains qu'avec des intervalles éloignés : ce fait semble aller contre la théorie de S. sur la fusion des sons consonants; mais S. conclut que la consonance a besoin de plus de temps que la distance pour fournir une indication précise sur les intervalles, et que la consonance reste l'élément primaire et essentiel de la définition des intervalles. — Sur les accords, les expériences de S. (avec des sons durant une seconde) montrent que, contrairement aux résultats paradoxaux obtenus par Schulze, plus est grand le nombre des sons simultanés, plus on en peut distinguer. Parfois cependant l'un de ses sujets, de tempérament nerveux, était incapable d'analyser l'accord et ne reconnaissait qu'un son, ordinairement le plus grave, dans un accord de quatre ou cinq sons.

Helen Thompson et Katharina Sakijewa, *Sur la sensation cutanée de surface*. — Expériences faites sur les indications d'Arthur König, au moyen de rondelles de liège ayant un diamètre rigoureusement mesuré. Les rondelles étaient appuyées sur la peau à l'aide d'une aiguille munie d'un ressort qui permettait de graduer les pressions et de les mesurer. Diverses régions de la peau ont été explorées, notamment la partie supérieure du bras, la poitrine, le ventre, le dos, en vue de déterminer la plus petite différence du diamètre qui permette de distinguer, dans les trois quarts des cas, la rondelle la plus large : cette différence est prise pour seuil différentiel. Elle demeure constante, ou peu s'en faut, malgré les variations de la pression (de 20 à 250 gr.), pourvu que les deux surfaces comparées subissent la même pression. Elle est aussi à peu près constante pour les diverses régions de la peau. Mais le jugement des sujets n'est pas porté uniquement d'après l'appréciation de l'étendue de la peau qui a été pressée : il y intervient d'autres facteurs, tels que l'appréciation de la pression et de la tension de la peau ; le contact produit par la plus grande rondelle employée est, par exemple, reconnu par l'un des sujets, non pas comme surface, mais comme contact, et cela suffit pour déterminer son jugement.

K. Marbe, *Remarque au sujet du travail de Wiersma* (paru dans le tome XXVI de la *Zeitschrift*). — M. a étudié, il y a plusieurs années (*Phil. Stud.*, 8) la dépendance des oscillations de l'attention à l'égard des différences d'excitation pour les excitations visuelles, et il est arrivé à peu près aux mêmes résultats que Wiersma.

Th. Lipps, *Sur la théorie de la mélodie*. — Discussion d'une théorie

nouvelle de la mélodie exposée par Max Meyer dans le premier fascicule des *University of Missouri Studies* (juin 1901). L. rejette les critiques de Meyer et maintient sa propre théorie, qui explique le plaisir de la mélodie par le rhythme des sons.

W. A. M. Nagel, *Stéréoscopie et perception de la profondeur dans l'obscurité*. — Les bâtonnets perçoivent la profondeur comme les cônes, car, en regardant une pyramide très faiblement éclairée avec des yeux adaptés à l'obscurité, on la voit comme un corps solide ; si on la regarde avec un seul œil, elle paraît naturellement plate. M. a mesuré la façon dont l'œil adapté à l'obscurité perçoit la profondeur, en employant un procédé qui vient de Helmholtz : trois petites tiges sont fixées verticalement sur une seule ligne transversale, et l'on déplace celle du milieu jusqu'à ce que ce déplacement devienne perceptible. N., opérant à la lumière, perçoit le déplacement dès qu'il atteint 3 mm. en avant ou en arrière. Les conditions étant les mêmes, sauf que l'expérience se fait dans la chambre noire, la limite s'élève à 5 ou 6 mm. Enfin, en affaiblissant l'éclairement jusqu'à ce qu'il tombe au-dessous du seuil maculaire, la limite se trouve à 10 ou 12 mm. Ce ne sont là d'ailleurs que des mesures approximatives.

W. A. Nagel, *Sur l'action de la santonine sur le sens des couleurs, spécialement chez un dichromate*. — N. qui est deutéranope (aveugle au vert), a fait sur lui-même des expériences relatives à la façon dont la santonine trouble la vision des couleurs. Ces expériences sont destinées à contrôler les résultats obtenus par Rählmann (*Zeitsch. f. Augenheilk.*, 2) sur un dichromate protanope (aveugle au rouge). Rählmann a trouvé que son sujet, sous l'action de la santonine, ne perçoit plus que le bleu, la moitié opposée du spectre devenant incolore, d'un blanc gris : il en conclut que le dichromate est devenu monochromate. Dans les expériences de N., les couleurs spectrales sont perçues sur fond noir, sous un angle de 3 à 4°, dans l'appareil de Helmholtz pour le mélange des couleurs. La partie du spectre qui contient le bleu et le violet, deux couleurs qui ne se distinguent pas pour le deutéranope, conserve sa couleur après l'intoxication. L'autre partie du spectre, depuis le jaune vert jusqu'à l'extrémité du rouge, paraît pâle et non saturée, pour devenir finalement blanche, ou grise, si l'intensité est faible. Mais, quoique ce résultat soit sensiblement le même que celui de Rählmann, N. ne l'interprète pas dans le même sens : il ne pense pas être devenu monochromate par intoxication. En effet, les verres colorés, les liquides, les laines, les papiers conservent même alors leurs couleurs ordinaires : la vision du bleu ne se produit que pour de petites surfaces sur fond noir. En définitive, N. conclut que la diminution ou la disparition de toutes les couleurs (excepté le bleu ou violet) ne provient pas d'une paralysie ou d'une destruction produite par la santonine sur une des substances sensibles de l'œil dichromatique, mais au contraire d'une surexcitation de la substance qui est sensible au bleu.

W. A. Nagel, *Deux illusions optiques.* — N. communique deux illusions nouvelles que lui a montrées Danilewsky, pendant un séjour à Fribourg en Brisgau.

Th. Ziehen, *Explications sur la théorie de la connaissance.* — Discussion de l'empiriocriticisme d'Avenarius.

W. Uthoff, *Nouvelle contribution sur la cécité totale congénitale aux couleurs.* — Exposition de trois cas, dont deux entièrement nouveaux; le troisième a déjà été observé par von Hippel, puis par Dorn.

E. Storch, *Sur la perception des rapports musicaux des sons.* — S. expose une hypothèse d'après laquelle ce sont les images des mouvements du larynx qui mettent les sons musicaux en rapport les uns avec les autres et rendent possible une mémoire musicale.

A. Borschke et L. Hescheles, *Sur les images consécutives motrices.* — Deux systèmes de tiges minces, les unes horizontales, les autres verticales, se meuvent simultanément de façon à donner l'impression d'un grillage mobile : si cette perception est interrompue brusquement, il en résulte une image consécutive dans laquelle le mouvement semble, pour un moment, se faire en sens inverse. La vitesse de ce déplacement imaginaire, ou, comme disent les auteurs, la vitesse de l'image consécutive, serait proportionnelle à celle du mouvement réel, à la vitesse de la perception. Elle est sensiblement modifiée suivant que l'on rapproche ou que l'on éloigne les tiges les unes des autres, et suivant quelques autres conditions.

R. Du Bois Reymond, *Sur la théorie de la projection subjective.* — L'auteur de ce travail, partant de cette remarque que les yeux de la plupart des mammifères ont une position latérale et des axes divergents, s'est fabriqué des « lunettes animales », c'est-à-dire des lunettes dont les verres faisaient dévier les axes oculaires des deux côtés. Mais il est impossible d'arriver de cette façon à la perception du monde extérieur que doivent avoir les animaux, car l'animal, quand il perçoit les objets dans son champ visuel latéral, les localise à l'endroit où ils se trouvent réellement, ce que ne fait pas l'homme pourvu des lunettes animales. Chez l'homme, qui localise les objets suivant la direction de ses axes oculaires, il se produit alors un conflit entre les deux champs visuels. S'ils sont également éclairés, les objets placés à droite et les objets placés à gauche forment un mélange extrêmement confus, qui, quand on marche droit devant soi, cause une impression de vertige. « Cette expérience forme une démonstration frappante du principe de la projection des impressions sensorielles. »

Foucault.

LIVRES DÉPOSÉS AU BUREAU DE LA REVUE

G. Séailles. — *Les affirmations de la conscience moderne*. In-18, Paris, A. Colin.
P. Laberthonnière. — *Essais de philosophie religieuse*. In-12, Paris, Lethielleux.
F. Rauh. — *L'expérience morale*. In-8, Paris, F. Alcan.
Dody. — *Le Critérium sociologique et la raison d'Etat*. In-12, Paris, Tricon.
Dragu. — *L'Infraction, phénomène social*. In-8, Paris, Jouve.
Marchand. — *Le goût* (Bibl. de psych. expérim.). In-12, Paris, Doin.
Rogatcheff. — *L'Idole et sa morale*. In-18, Paris, A. Lévy.
A. Brachet. — *Pathologie mentale des rois de France. Louis XI et ses ascendants*. Gr. in-8, Paris, Hachette.
Favre (Louis). — *L'esprit scientifique et la méthode scientifique*. In-18, Paris, Schleicher.
Weber (Louis). — *Vers le positivisme absolu par l'idéalisme*. In-8, Paris, F. Alcan.
Bradford Thompson (Helen). — *Psychological Norms in Men and Women*. Gr. in-8, Chicago, University Press.
Kant. — *Gesammelte Schriften*, Bd IV. In-8, Berlin, Reimer.
Dupuy (Paul). — *Méthodes et concepts*. In-8, Paris, F. Alcan.
G. de Castelloti. — *Saggi di Etica e di diritto*. In-12, Arcoli, Tassi.
C. Rivera. — *Determinismo sociologico*. In-8, Rome, Selk.
L. Juhász. — *Janet spiritualisma, philosophiai monographia*. In-8, Budapest, Franklin.

Ve CONGRÈS INTERNATIONAL DE PSYCHOLOGIE

Dans le IVe congrès tenu à Paris en août 1900, il fut décidé que le prochain congrès aurait lieu à Rome dans l'automne de 1903. Mais comme à cette époque, le VIe congrès international des physiologistes se tiendra à Bruxelles, on a décidé de proroger le Congrès de psychologie jusqu'au *printemps de 1905*.

La psychologie contemporaine ayant des rapports intimes avec la physiologie, il nous a semblé que cette coïncidence pourrait priver notre congrès de précieux collaborateurs, d'autant plus que le Congrès de Bruxelles, comme celui de Turin, aura probablement une section de psychologie.

Dans une seconde circulaire, on rendra compte de la répartition en sections, de la constitution des Comités et, s'il est possible, des thèmes principaux à discuter.

Luciani (président); G. Sergi (vice-président); A. Tamburini (secrétaire général); P. Sante de Santis (vice-secrétaire général).

Pour toute communication s'adresser *Via Agostino Depretis*, 92, *Roma*.

Le propriétaire-gérant : Félix ALCAN.

Coulommiers. — Imp. Paul BRODARD.

PSYCHOLOGIE D'UN ÉCRIVAIN SUR L'ART

(OBSERVATION PERSONNELLE)

C'est surtout dans le but de mieux interroger les autres, et même de leur donner l'exemple, que j'ai entrepris cet examen de ce que j'appellerais volontiers mon dossier esthétique. Mais, à mesure que je suscitais ainsi des réponses de moi-même, réponses par lesquelles j'ai été parfois surprise et un peu déconcertée, je me suis trouvée en possession de certains groupements de faits par lesquels l'étude subjective de l'esthétique se relie à la psychologie générale. Le lecteur s'apercevra que ce fragment d'autobiographie et de confession apporte un témoignage — strictement individuel et empirique — sur les questions suivantes :

1° L'existence d'une mémoire affective abstraite, grâce à laquelle l'émotion esthétique peut être transportée d'un groupe d'impressions à l'autre; et peut, par conséquent, se trouver à l'état d'attente, prête à se manifester par rapport à des impressions qui n'auraient pas pu la susciter spontanément et d'emblée, faute d'entraînement spécial;

2° Les rapports entre les différents facteurs de la jouissance esthétique, perception directe de la forme comme telle, interprétation de la forme en termes de ce qu'elle est censée représenter, éléments émotifs inhérents à la perception de la forme ou rattachés à celle-ci par l'association; enfin activités individuelles de l'intelligence et de l'imagination;

3° Les rapports entre l'expérience esthétique de l'individu et sa façon de jouir en général. Cette question comprend celles du « ton » affectif de la vie, de la sélection affective de la mémoire, et au besoin plus ou moins grand de nouveauté, de sensations violentes, bref de ce que les esthéticiens allemands désignent sous le terme « intensive Reize »;

4° La question du rôle des phénomènes esthétiques dans la vie de l'individu : la beauté et la laideur sont-ils des pôles toujours présents dans la vie du sentiment, la *beauté* répond-elle à un besoin permanent ou représente-t-elle un état psychique exceptionnel; en

d'autres termes, l'art, la poésie, les beautés naturelles produisent-elles des conditions d'âme intenses, momentanées, jouissances aiguës s'approchant de l'extase, ou bien des conditions d'âme diffuses, durables; se soulevant la plupart du temps peu ou point au-dessus de ce qu'on qualifierait moins de *plaisir* que de *satisfaction*?

Lorsque je cherche dans mes souvenirs d'enfance et de jeunesse, je m'aperçois que les mots « Beau » et « Beauté » ont joué un très grand rôle dans mon existence; et cela surtout à partir de l'âge de douze ans, où ma famille alla s'établir à Rome, et où je me trouvais, pour la première fois, au devant d'œuvres d'art et présente à des discussions où l'art entrait constamment en jeu. Depuis ce moment je m'adonnais à la lecture des livres sur l'art; je commençais à avoir des théories à ce sujet, et l'idée de m'occuper d'esthétique entra plus ou moins confusément dans mes ambitions littéraires. Alors que le hasard m'envoya, à seize ans, en qualité de professeur de latin, un archéologue allemand qui, depuis, a fait son chemin, j'avais déjà lu la *Grammaire des Arts du Dessin* de M. Blanc, l'*Histoire* de Winckelmann et le *Laocoon* de Lessing; et je m'intéressais tout naturellement à la conversation de mon maître et aux livres que je me fis prêter par lui. Je tiens à souligner en quelque façon ma phrase initiale : les *mots* Beau et Beauté ont joué un grand rôle dans ma vie. Car je voudrais faire ressortir le fait que, *par rapport aux arts visuels*, le plaisir et l'importance qui se rattachaient à ces termes avaient fort peu affaire aux qualités esthétiques telles que je les aperçois maintenant dans les objets, et que mon attention se portait très peu sur ces qualités. Je ne me rappelle guère de préférences spontanées et instinctives dans les choses de l'art visuel; et je me rends compte au contraire que l'opinion des autres a le principal rôle (en y comptant aussi la suggestion à rebours) dans mes goûts artistiques. Élevée dans l'intimité d'un autre enfant qui est devenu un peintre célèbre, je subissais sciemment ses intérêts, et encore plus les préférences que la mère de mon jeune ami exprimait continuellement devant nous.

Un seul fait suffira pour démontrer à quel point mes préférences en peinture et en sculpture étaient de pures questions d'imitation : c'est l'anomalie suivante qu'elles présentèrent jusqu'à ma seizième année, époque où commence l'influence de mon archéologue professeur de latin.

En fait de sculpture je me déclarais hautement pour la belle forme, l'absence relative d'expression et d'intérêt dramatique; tandis qu'en peinture je dédaignais les maîtres de la Renaissance, Raphaël, le

Titien, Michel Ange, etc., croyant ne trouver en eux que des qualités « techniques », et leur préférant hautement les Bolonais, le Guide, le Guerchin, les Carraches à cause de « l'âme » que ces artistes mettaient dans leurs tableaux. Ce fait signifie simplement que, dans les conversations que j'avais entendues, et dans le roman de Hawthorne « The Marble Faun », où les touristes puisaient de ce temps-là leurs lumières esthétiques, *l'antique*, c'est-à-dire le ramas de statues, bonnes et mauvaises, dont regorgent les musées de Rome, était à l'ordre du jour avec Canova, Thorwaldsen et leurs imitateurs vivants; tandis que l'école bolonaise était beaucoup plus fortement représentée à Rome que tout autre, et que la littérature était toujours imbue, à cette époque, des préférences sentimentales du XVIIIe siècle : Stendhal, Shelley, presque tous écrivains qu'on lisait à Rome, avaient dit du bien du Guide et du Guerchin : or, le seul bien qu'on put en dire, c'était de faire ressortir leur côté sentimental. Je crois avoir été, dans ces questions, d'une docilité absolue envers l'opinion qui faisait autorité à mes yeux. Une autre circonstance s'ajoute pour me faire penser que mes « préférences » en art visuel n'avaient rien de spontané ou de réel : c'est qu'après le premier hiver passé à Rome en compagnie de la famille S..., on ne me mena plus dans les musées, et que mes notions d'art se puisaient donc dans les copies que j'entrevoyais dans les vitrines des magasins, et dans une collection que je m'étais faite de photographies très mauvaises pour la plupart et très petite. Ce n'est qu'à seize ans, et sous l'influence de mon professeur de latin et des livres qu'il me prêtait, que je refis avec les galeries de Rome une connaissance vraiment sérieuse.

Je peux donc dire avec une certitude presque absolue que, dans ces premières années, je ne jouissais guère des beautés des arts du dessin. Mais je jouissais — et voilà la distinction qu'il faudrait faire bien ressortir — très vivement et très régulièrement de *l'idée* de ces beautés. En feuilletant ma méchante collection de photographies, en jetant un coup d'œil sur les copies exposées dans les vitrines, et surtout en évoquant dans ma mémoire l'image peu nette d'un tableau, d'image se réduisant souvent à un profil vague, à un geste peu précis, d'une statue; en parlant et en réfléchissant à l'art, je ressentais très certainement la même émotion, ou, pour mieux dire, je me trouvais le même ton affectif, que j'ai eu, beaucoup plus tard, sous l'impression absolument réelle de la beauté plastique. Comment expliquer la présence en moi de ce sentiment pour ainsi dire *d'emprunt*, et de quelle façon aurais-je pu l'acquérir sans expérience personnelle? Il n'est pas nécessaire pour cela de recourir à l'hypo-

thèse, demandant elle-même une explication, d'une imitation de ma part de sentiments dont l'existence m'était affirmée par autrui. Ce sentiment que je rattachais par un acte d'association, presque d'obéissance, aux arts visuels, existait en moi très spontané et très personnel dans d'autres catégories.

Je connaissais le sentiment qui se rattache aux mots *Beau*, *Beauté*, par rapport à la musique. D'un esprit assez docile, je me rends compte d'avoir fait bon accueil dans mon enfance aux préférences des personnes qui parlaient ou écrivaient avec autorité ; mais il est certain que ces préférences se rencontraient dans ce cas avec mes propres prédispositions. La musique me pénétrait, m'empoignait ; bref, j'avais dans ce domaine de l'art des jouissances réelles, se rattachant à une réelle attention. Ceci m'est encore confirmé par le fait que, tandis que mes préférences en fait de tableaux, de statues et d'architecture ont changé assez souvent dans l'ensemble et le détail, mes préférences musicales sont restées ce qu'elles étaient à douze ou treize ans, et les nouvelles jouissances qui sont venues s'ajouter aux anciennes n'ont jamais représenté une orientation nouvelle, ou même un changement de direction. Les morceaux d'ensemble de la *Flûte enchantée*, la symphonie *Jupiter*, l'œuvre de Mozart, en somme, est restée pour moi ce qu'elle était au début de l'adolescence.

Mais, à côté de la musique, il existait pour moi une autre source de jouissances esthétiques beaucoup plus profondes, plus personnellement organisées, et d'autant plus spontanées qu'elles rentraient difficilement sous l'influence de la parole et de la théorie, et que je les subissais sans trop m'en rendre compte. Je fais allusion à ce qui a été toujours presque la jouissance la plus intime de ma vie, celle qu'il faut mettre, faute de mieux, sous la rubrique bien confuse, de « Paysage » ou de « Beautés naturelles ».

Je crois avoir subi peu de direction dans ce domaine du goût. Mon père a dû avoir des jouissances analogues ; sa passion pour la chasse, la pêche, son observation de naturaliste sans s'en douter se rattachaient à un goût très vif pour les choses du grand air ; ses dessins, quoique sans style artistique, montrent un sentiment très remarquable de la forme des choses, surtout de la configuration des terrains ; enfin aucun détail des lieux ou de la saison ne lui échappait. Mais, esprit absolument anti-littéraire, il ne savait pas communiquer ses impressions ; et ses théories, qui étaient celles d'un ancien ingénieur des ponts et chaussées, n'étaient pas faites pour charmer un enfant qui rêvait toujours « Le Beau », et dont l'*Art* était déjà l'idole. Je crois donc que mon père, qui s'occupa fort peu de

moi, n'a pu me communiquer ses goûts que par voie d'hérédité ; je n'ai pas appris de lui à regarder le paysage, à l'aimer ou le détester. Ma mère, au contraire, dont j'étais la compagne constante, était la personne du monde la moins portée à l'observation des faits visibles. Très littéraire, et imbue de romantisme, elle croyait aimer les paysages qu'elle ne distinguait pas; elle m'apprit à aimer certains adjectifs — « l'argenté de l'olivier » — la couleur *gorge de pigeon* d'un lac; mais je me rappelle la surprise avec laquelle je constatais qu'elle ne reconnaissait pas un olivier d'un chêne vert, et qu'elle ne savait pas clairement où finissait le lac et où commençait la rivière. Moi, au contraire, j'ai conservé des images nettes d'endroits que j'ai quittés très jeune; et je distingue parfaitement la topographie de villes que je n'ai pas revues depuis ma sixième ou septième année.

Ce sentiment du paysage me semble avoir été bien spontané et bien personnel, puisqu'il se différenciait très nettement en satisfaction arrivant jusqu'à l'amour passionné et nostalgique, et en ennui dégénérant en chagrin constant. Cette polarité *Beau = laid*, *satisfaction = chagrin*, me semble l'indice indispensable d'une véritable affectivité esthétique, quoique l'habitude de ne chercher le phénomène esthétique que dans l'art, c'est-à-dire là où tout conspire à la satisfaction et enraye le chagrin, nous le fasse trop souvent oublier. J'ai dû posséder un autre champ d'expériences esthétiques spontanées dans celui de la beauté et de la laideur des personnes de mon entourage. Il est vrai que, dans ce cas, mes perceptions sont moins nettes (je ne retiens pas toujours les physionomies, mon souvenir existe plutôt sous forme de moments, d'états consécutifs, que de portraits *posés*, et que mes préférences dépendent autant du geste, de certaines indications morales ou organiques, que de la simple forme; mais ces préférences ont existé depuis mon enfance. Il me semble même que dans certains cas le souvenir affectif est resté sans l'image visuelle : ainsi je crois me rappeler à quel point je prenais plaisir à la beauté (ou j'éprouvais du chagrin devant la laideur de certaines de mes bonnes et d'autres personnes dont l'aspect échappe à mon souvenir. Il est très possible qu'il ne s'agisse ici que d'une simple *note*, d'un fait transmis par la mémoire sans véritable souvenir affectif: mais je n'ai aucune raison de croire qu'il s'agisse d'un jugement d'autrui, « cette fille est laide », « cette dame est très jolie », que je me serais transmis d'étape de ma vie en étape.

Deux autres faits me font croire qu'ici aussi j'ai eu de bonne heure des expériences esthétiques. La première raison est qu'il

semble me rappeler dès l'âge des souvenirs consécutifs, c'est-à-dire dès neuf ou dix ans, de l'ennui causé par le caractère nécessairement journalier et relatif (c'est-à-dire dépendant de la lumière, de la pose, etc.) de la beauté humaine, ennui qui m'a poursuivi à travers ma vie entière, m'empêchant de prendre à la beauté même des plus belles personnes ou des personnes les plus aimées le plaisir soutenu, en quelque sorte *stéréotypé*, auquel j'aspirerais; et faisant de mes rapports esthétiques avec la personnalité visible de mon entourage un petit drame rempli de surprises, d'attentes et de déceptions. L'autre raison pour croire que j'avais dans ces choses des préférences spontanées, c'est que si la *beauté* m'a toujours attiré, la *laideur* a toujours constitué pour moi une difficulté dans mes rapports d'affection, de façon à me faire rechercher avec beaucoup de soin les beaux détails chez les personnes envers lesquelles je me sentais bien disposée pour d'autres raisons.

Malhabile avec mes doigts, et d'un caractère assez peu sociable, élevée d'ailleurs dans un isolement remarquable, j'ai eu très peu le goût de la toilette ou de la parure; en revanche le mobilier, les détails de la maison ont commencé à attirer mon attention vers treize ou quatorze ans. Je n'ai jamais eu le moindre goût pour *l'objet d'art*, le bric-à-brac; mais j'ai subi de plus en plus avec l'âge la tyrannie de la ligne et de la couleur dans les objets qui m'entourent.

Ces détails montreront, je pense, que j'ai possédé de bonne heure, dans le domaine de la musique, des « beautés naturelles », et de la beauté humaine, un champ d'expérience esthétique ayant pu me fournir cette émotion (ou, pour mieux dire, cet état d'âme) que je rapportais aux expressions *Beau* et *Laid*, alors même que ce *Beau* ou ce *Laid* m'échappait dans des œuvres d'art sur lesquelles je ne portais qu'une attention faible et occupée d'autres choses. Je reviendrai plus tard sur cette *émotion esthétique emmagasinée et transportée de chose en chose*; il faut d'abord suivre le développement ou pour mieux dire la déviation de mes préférences dans l'art proprement dit.

De très bonne heure j'avais l'ambition d'être écrivain, surtout écrivain sur l'art; et je commençai à en prendre les habitudes mentales dès quatorze ou quinze ans.

A partir de cet âge, mes cahiers ont dû être remplis d'élucubrations sur le *Beau*, sur le rapport entre le *Réel* et l'*Idéal*, entre la littérature et l'art; et à seize ans j'avais écrit une petite philosophie de l'art assez drôle. A dix-sept ou dix-huit ans, alors que ma famille se déplaça de Rome à Florence, je m'adonnais régulièrement à ce

que j'appellerais volontiers l'exploitation de l'art au profit de la littérature.

Examinons un instant ce qui se passe dans ces circonstances. Toute description littéraire se base sur des images emmagasinées dans la mémoire du lecteur; l'écrivain qui décrit un tableau se trouve dans l'impossibilité d'en évoquer les formes véritables devant l'esprit du lecteur qui ne connait pas encore cette œuvre d'art; de là la certitude que, neuf fois au moins sur dix (ou plutôt 99 sur 100), la description d'un tableau ne sera que la description des objets que ce tableau représente. La *forme*, au moyen de laquelle l'artiste a rappelé la réalité, ne deviendra pour l'écrivain qu'un symbole qu'il déchiffrera très rapidement pour s'occuper de la réalité, et du cortège de sentiments, d'idées, associés à cette réalité. Il y a donc ici substitution des procédés d'un art à l'autre, et déviation d'attention. L'écrivain recherchera de préférence les éléments se prêtant aux procédés littéraires; il s'entraînera inconsciemment à se laisser pénétrer de plus en plus par les associations du sujet (et j'entends par *sujet* tout ce qu'un catalogue peut nous apprendre), au détriment de l'impression spécifique que peut donner la forme, et qui différencie chaque œuvre de toute autre œuvre représentant la même chose.

Ceci explique l'anomalie présentée par tous mes premiers écrits sur l'art; car, tout en soutenant avec acharnement que l'essentiel de l'art consiste dans la forme (théorie dérivée en partie de notions philosophiques, en partie de mes préférences en musique), je n'offrais à mes lecteurs que des descriptions de sujets représentés, et d'états d'âme se rapportant en très grande partie à ces sujets. Je m'arrête ici pour préciser ma pensée dans ces sujets si difficiles, et que la critique d'art n'a fait, d'ordinaire, qu'obscurcir davantage. Le mot *sujet* doit s'entendre ici dans son sens le plus restreint : je ne parle pas, pour le moment, du parti que j'ai pu tirer comme écrivain du fait anecdotique ou dramatique, ni de l'attrait ou de la répulsion qu'avait pour moi un tableau représentant par exemple Apollon entouré des Muses, plutôt qu'un autre représentant des ivrognes se conduisant d'une façon dégoûtante, quoique cela aussi ait été pour beaucoup dans mes préférences. Il s'agit en ce moment de quelque chose de plus subtil, et faisant facilement corps avec nos véritables perceptions esthétiques; de la préférence dans un tableau d'association d'idées qui feraient plaisir dans la réalité. Pendant longtemps je me suis crû beaucoup plus de goût pour Signorelli que je n'en avais réellement, parce que Signorelli a peint des modèles qui m'eussent semblé très beaux dans la vie réelle, et dont la beauté

corporelle offrait de vagues ressemblances avec l'antique; tandis que, d'autre part, j'ai souffert longtemps d'un préjugé contre Botticelli, parce que ses Vierges et ses Nymphes offraient un type qui eût été maladif et un peu maussade dans des femmes vivantes. Toutes les fois que je regardais le *Jugement dernier* ou l'*École de Pan* de Signorelli, je prenais note, pour ainsi dire, de l'existence de l'*éphèbe*; ceci réveillait sur-le-champ (par le procédé associatif qui est de l'essence même de l'art littéraire) de vagues visions de statues antiques; et encore davantage une *émotion admirative* spéciale à la pensée de l'antiquité et de ses jeunes gens, Achille, Pâris, Hippolyte, etc., tout autant que les Doryphores et les Apoxyomènes.

J'ouvre une parenthèse pour attirer l'attention du psychologue sur cet exemple d'une émotion esthétique presque à l'état abstrait et transportée d'un objet à l'autre). Cet état d'âme, cette *synthèse* (dans le sens si profond de M. Paulhan) favorable m'empêchait de m'arrêter sur certaines particularités formelles de Signorelli, lourdeur, emphase, et d'autres qualités pour lesquelles les noms manquent, et qui font de lui un des primitifs les moins sympathiques à mon tempérament individuel. L'idée, au contraire, d'une certaine mièvrerie un peu maladive chez Botticelli, d'un élément de sentimentalité de couvent, de mysticisme de mauvais aloi, constituait une synthèse affective hostile à ce grand maître, qui se mit en travers de mon appréciation véritable. Cette association d'idées de mauvais vouloir était telle que le seul nom de Botticelli suffisait pour l'éveiller, et je suis restée des années sans me douter que les deux tiers des tableaux attribués à ce peintre n'en possédaient aucune des qualités spéciales. Je sentais de la répulsion pour les *choses représentées*, les types réels, les expressions de visage, bref pour une partie de l'œuvre qui n'en était pas l'essentiel, et qui dépendait en grande partie d'associations d'idées, ou du moins d'actes de reconnaissance, de traduction de la forme en images et en états affectifs.

Qu'il me soit permis de déclarer à ce point de ma confession que je n'entends nullement limiter l'intérêt esthétique à la pure et simple forme. Le phénomène esthétique, même par rapport à la décoration pure et à l'architecture, consiste normalement en une *inter-action* presque inextricable de la perception de la forme et de la suggestion de l'objet représenté. Et cet échange continuel entre le plaisir (ou le déplaisir) causé par la forme, avec les états affectifs plus ou moins abstraits, composés et transportés droit au *sujet*, cet échange même constitue le fait esthétique. Nous n'avons que trop d'intérêt, nous autres psychologues, à imaginer que le phénomène *normal* ou *légitime* est celui qui est d'une observation et d'une des-

cription faciles. Nous coupons des tranches dans l'expérience vivante, avec le résultat de voir s'échapper la vie. C'est précisément parce que je suis en train de raconter mon évolution artistique telle qu'elle a été, que ce mémoire court le risque d'embrouiller complètement les notions de mon lecteur.

Ces considérations étaient nécessaires pour expliquer que l'habitude de faire de la littérature au sujet de l'art a enrayé, ou du moins entravé pendant longtemps ce développement de préférences véritables, d'attractions et de répulsions spontanées et personnelles telles que j'en avais depuis mon adolescence par rapport à la musique, le paysage et toutes les impressions esthétiques rentrant dans la vie de tous les jours. J'ajouterais à cela, avant de quitter ce sujet, que les études historiques (*XVIIIe siècle en Italie* et deux livres sur la Renaissance) dont je me suis occupée dans les premières années de mon activité littéraire, me portaient à chercher (ce qui du reste avait été mis à la mode par Michelet, Taine et d'autres) plutôt des théories sur l'état moral des races et des siècles, qu'une connaissance intime avec l'art pris en lui-même, ou des notions sur ses rapports avec l'âme de l'artiste et l'âme du spectateur. On verra plus tard par quel détour je suis arrivée, pour ainsi dire, dans la présence véritable de l'œuvre d'art, pour y trouver des phénomènes d'attraction et de répulsion absolument analogues à celui que je connaissais depuis longtemps dans les autres champs de l'expérience esthétique.

Qu'il me soit d'abord permis de jeter de la lumière sur quelques points dont la compréhension me sera nécessaire dans ce récit. En dehors de mes lectures, je n'ai jamais reçu aucune éducation qui aurait pu enrayer mes tendances par trop littéraires. J'ai dessiné de mémoire pendant toute mon enfance, jusqu'au moment (vers treize ans) où je trouvais que la parole écrite se prêtait mieux à l'expression de mes rêveries. Mais, à l'exception de quelques mois employés à apprendre à copier des portraits dont je croyais avoir besoin pour les travaux historiques avec lesquels je m'amusais, je n'ai pas appris le dessin et je ne l'ai jamais pratiqué. Ma mémoire visuelle, quoique bonne et apte à me fournir de très grandes jouissances, a donc toujours manqué de la précision donnée par l'habitude de regarder pour dessiner; je n'ai pas acquis l'habitude de traduire ce que je voyais en formes picturales, et *vice versa*; enfin, j'ai eu pendant des années une espèce de timidité devant les questions de perspective, d'anatomie etc., semblable à celle que pourrait avoir une personne très douée pour la musique devant les problèmes du contre-point de l'orchestration : mon ignorance me donnait l'illu

sion d'un domaine de mystère dans lequel je redoutais de pénétrer. Il est probable que la pensée de mon incompétence en choses techniques m'a empêchée, pendant longtemps, de m'occuper de la *forme visible* dans l'art, comme mes yeux et mes sentiments s'en occupaient très naïvement dans les objets naturels : pouvait-on juger de ces choses sans savoir au juste si un raccourci était faux, si une perpective était incorrecte ou même si un tableau avait été repeint? Et ce n'est que plus tard, lorsque la conversation de gens du métier, peintres, sculpteurs et *experts d'art*, m'eut familiarisée avec ces choses, et que l'amitié intime d'une personne fort expérimentée m'eut convaincue que les connaissances techniques ne changent en rien le véritable fait esthétique, que je me rapprochai sans crainte de l'œuvre d'art, sans y rattacher des intérêts historiques ou des préoccupations littéraires.

Malgré ces circonstances faites pour enrayer l'évolution spontanée de mes goûts esthétiques, il existe des faits indiquant leurs tendances naturelles. Je me rappelle m'être souvent demandé, dès l'âge de quatorze ou quinze ans, en quoi pouvait consister la différence entre la figure humaine dans la réalité et sa représentation peinte; sans pouvoir me formuler la chose, je reconnaissais qu'il y avait dans l'art une façon spéciale de traduire la structure anatomique en lignes et en plans, et cette déviation dont j'ignorais absolument la nature me plaisait davantage. Autre indice : dès que j'eus recommencé à fréquenter les musées (seize ou dix-sept ans) je commençais à souffrir d'une énigme impénétrable pour moi, et dont je débarrassais au plus vite mes pensées, pour la retrouver plus tard; cette énigme se posait ainsi : pourquoi une œuvre d'art (surtout une statue, celles par exemple de Sansovino et de Canova) reproduisant des formes anatomiques exceptionnellement parfaites, peut-elle néanmoins me sembler banale et même triviale? Cette anomalie ne cessa pas de me tourmenter jusqu'à l'âge de vingt-cinq ans, où j'en donnais une explication, qu'on eut la bonté de trouver brillante, mais qui est très insuffisante, dans un chapitre de mon livre intitulé *Euphorion*. Autres indices : un sentiment d'ennui, une difficulté de regarder certains tableaux une fois que j'en avais extrait, pour ainsi dire, le sens historique ou romanesque, et une invincible attraction devant d'autres peintures (par exemple la *Madone au Sac* d'André del Sarto) ne se prêtant guère aux procédés littéraires. De même, j'ai reconnu en moi comme un dégoût physique devant les contours trop arrondis des Raphaëls de la dernière époque, des Michel-Ange (*Jugement dernier*) de la vieillesse et très particulièrement des tableaux de Tintoret, dont la merveilleuse

couleur ne rachetait pas je ne sais quoi de vide, d'emphatique, je dirais presque de béant. J'ai eu, presque toute ma vie, une antipathie instinctive pour l'*Assomption* du Titien, à côté d'une véritable adoration pour ses tableaux de jeunesse. De même la mièvrerie, la sentimentalité mystique des personnages du Pérugin n'a jamais pu enrayer l'attraction puissante de ses paysages aux vastes lignes, de ses ciels si purs et si remplis d'air, et de sa composition d'une sévérité monumentale. Dès l'âge de dix-sept ans j'ai constaté une préférence marquée du *Doryphore* sur presque tous les autres antiques, quoique cette statue soit singulièrement peu littéraire : je peux affirmer que je l'aimais pour l'arrangement des *plans*, et indépendamment de la structure anatomique. Autre indice : le sentiment d'ennui et même d'aversion prenant peu à peu la place du premier plaisir causé par une œuvre d'art; j'ai dû me défaire de photographies et de moulages (les photographies d'après Burne Jones) parce que, l'intérêt littéraire ou sentimental une fois épuisé, leurs particularités plastiques m'étaient désagréables, quoique je fusse dans l'impossibilité de déterminer la cause de ce sentiment. J'ai souffert pendant des mois d'une déception cruelle devant le buste, longtemps désiré, d'une personne que j'avais beaucoup aimée; longtemps j'essayai de m'expliquer ce phénomène par un manque de ressemblance. Mes études m'ont fait comprendre plus tard que ce buste était tout simplement mauvais comme agencement de plans et comme jeu de lumière.

D'un autre côté j'ai pu vérifier l'affection constante et croissante pour certaines œuvres d'art (le relief d'Orphée, des croquis de Sargent) et pour certains meubles et certaines poteries très humbles avec lesquels j'ai vécu pendant des années.

Enfin tout me porte à croire que tandis que mes activités littéraires distrayaient mon attention de l'œuvre d'art, m'en faisant noter le sujet pour s'attacher ensuite au cortège d'association (j'ai eu un temps l'habitude de décrire des tableaux en termes d'existence véritable faisant de la *Fête Champêtre* une véritable partie de plaisir); tandis que ma *conscience verbale* (pour ainsi dire) se remplissait d'images associées, une autre conscience, celle s'occupant des souvenirs visuels, me donnait, dans mes moments perdus, et sans que j'y songeasse, des rapports véritables avec l'art, sélectionnant, organisant des préférences et des aversions, et emmagasinant non seulement des images artistiques, mais des émotions aussi franchement esthétiques que celles se rattachant au nom d'une symphonie de Mozart ou d'un paysage italien. Je pense qu'un examen de mes écrits prouverait également qu'à côté de l'habitude

littéraire de poursuivre tout ce qui peut se prêter à la description ou au symbolisme, il y a eu en moi, et de plus en plus accentuée, une sélection esthétique presque automatique, me poussant à m'occuper de choses belles plutôt que de choses laides, et à emmagasiner ce que j'ose appeler l'*émotion spécifique* de chaque œuvre d'art, pour en faire comme une essence, ou un *halo* affectif reproduisant chez le lecteur le sentiment éveillé par le tableau ou la statue en question. J'étais cependant destinée à jouir de l'art visuel d'une façon beaucoup plus directe et plus intime, et à le voir prendre dans ma vie une place analogue à celle qu'avaient occupée jusque-là la musique, le paysage, et toutes ces choses de l'entourage journalier qui échappent à la classification. L'affaire se passa d'une façon bien inattendue, et qui semblera paradoxale à ceux qui n'ont pas traversé quelque expérience du même genre.

A côté de mes travaux littéraires, il s'était toujours manifesté en moi une tendance à faire de l'art le sujet de discussions purement philosophiques et d'hypothèses, et ce qui est plus, d'observations scientifiques.

A vingt-trois ans j'avais publié de petits travaux sur l'esthétique d'Hegel et de Taine, sur le rapport de la parole et la musique, et surtout sur l'évolution pour ainsi dire impersonnelle des formes dans l'art. Je ressentais toujours le besoin de faire rentrer le phénomène esthétique, objectif et subjectif, dans une catégorie de la science. En sorte que lorsque le hasard me jeta dans l'intimité de gens occupés d'archéologie et de cette étude méthodique de la peinture à laquelle Morelli a donné son nom, il me fut tout naturel de m'intéresser à ce genre de travail, et d'abandonner, sans le moindre regret, la critique littéraire que j'avais pratiquée jusqu'à ce moment avec un certain éclat. L'esthétique devint ainsi, ce qu'elle était destinée à être dès ma jeunesse, non pas un exercice de l'imagination et du sentiment, un prétexte à phrases, mais une étude historique et surtout psychologique. Je cherchais à démêler les origines de l'art, son influence, les vicissitudes des écoles, l'évolution de la forme; et pour cela je me rapprochais de l'œuvre d'art dans une attitude absolument objective : en d'autres mots, je *regardais* de toute mon attention.

Eh bien! cet intérêt purement scientifique, que beaucoup de mes amis me reprochèrent comme une sorte d'apostasie et d'injure au sentiment, détermina l'éclosion complète de ce que j'appellerai ma vie esthétique. Le désir de comprendre, la nécessité d'examiner et de comparer, me mit en contact direct et constant avec l'œuvre d'art. Obligée d'en subir la réalité comme nous subissons celle de la

ville que nous habitons, des figures qui nous entourent, et des meubles, des instruments dont nous nous servons constamment, je commençais à ressentir envers les tableaux et les statues, cette même attraction spontanée et organique, ou bien cet ennui, ce malaise, cette répulsion, qui m'étaient naturels dans mes rapports spontanés et presque inconscients avec les choses visibles de mon entourage. Le plaisir et le déplaisir esthétique me semblent des phénomènes qualifiant l'*attention*. Or, pour la première fois dans ma vie d'écrivain sur l'art, je donnais aux tableaux, aux statues, à l'architecture, mon attention tout entière, au lieu de me laisser distraire par des suggestions poétiques ou de divaguer, de plein propos, dans des amplifications littéraires. Bref, l'étude scientifique du phénomène artistique a tué en moi le dilettante et le rhétoricien, auteur de faciles hypothèses historiques; pour y substituer au naïf le aussi naïf qu'a pu l'être le maçon, le potier, l'imagier, l'homme cherchant à résoudre un problème pratique et obligé par le fait de son attention tantôt froissée, tantôt charmée, à le résoudre d'une façon esthétiquement agréable. Et je peux certifier que plus j'ai été obligée d'examiner l'accord d'art dans un but purement scientifique, plus j'ai ressenti la différence entre la satisfaction esthétique, dont cette activité s'accompagnait dans certains cas, et l'ennui ou le dépens esthétiques qui la caractérisaient dans d'autres.

La beauté et la laideur visuelles sont ainsi devenues pour moi des réalités, parce que mon attention a dû se porter sur la forme dont elles sont les qualités. J'ai vécu dans une intimité très sérieuse avec l'art : est-il étonnant que cette intimité m'ait appris la véritable affection et d'autre part le froissement, le dégoût que tout contact apporte, selon les cas, à l'âme qui le subit?

Me voilà donc vivant en rapport très réel avec l'œuvre d'art, et pour cette raison, apprenant à connaître mes préférences et mes répulsions. Ces préférences et ces répulsions, suscitées par l'étude, répondent-elles à ce que mes goûts spontanés dans d'autres branches auraient pu faire prévoir? Je crois pouvoir répondre à cette question, que je me suis souvent posée, par un *oui* absolument catégorique : à quarante-six ans, après vingt-cinq ans de travail littéraire et dix années d'études spéciales de l'œuvre d'art, il me semble reconnaître en moi le type esthétique qu'on aurait pu démêler dès quatorze ou quinze ans.

II

Mon développement esthétique s'est toujours produit dans ce que j'appellerais le cycle classique, dont aucune influence n'a jamais pu me faire sortir définitivement. Et mes préférences actuelles en peinture, en sculpture et en architecture, aussi bien qu'en poésie, me rattachent, tout autant que celles que j'ai toujours eues en musique et en paysage, au type pour lequel Nietzsche a trouvé le nom d'*Apollinien* : l'art *dionysiaque* n'a jamais eu de véritable prise sur moi. Les détails suivant serviront d'explication.

J'ai fait allusion à ma passion spontanée pour Mozart. Il est resté pour moi l'artiste suprême ; dans aucun autre art je n'ai trouvé une personnalité qui lui fût comparable dans son influence sur moi, pas même le Titien dans son œuvre de jeunesse, pas même l'art grec des Phidias à Praxitèle, telle que je la devine plutôt que je ne la constate. Beethoven n'a de véritable prise sur moi que par son côté mozartien. Ses œuvres passionnées et sombres ne me plaisent pas; j'aime mieux les symphonies 7 et 8 que celle avec chœurs. La dixième sonate pour violon, mal donnée, me parle infiniment plus que les plus célèbres d'entre ses sonates pour piano, jouées par les plus grands artistes. Au reste il y a dans l'œuvre de Beethoven un commencement des effets spéciaux de la musique moderne : sonorité, alliage de timbres, renversements et suspension de rythme, modulations peu précises, pour lesquels j'ai un goût aussi médiocre que j'en ai un très marqué pour le contre-point, l'agencement des parties (Palestrina, Bach, Hændel. Ce qui me répugne chez Beethoven n'est point la complexité, l'obscurité de ses dernières œuvres, mais sa façon de remuer les nerfs, même lorsqu'il se sert de moyens fort simples. Même distinction à faire pour l'œuvre de Schubert : autant j'adore la *Belle Meunière*, le *Voyage d'Hiver* et quelques pages de sa musique d'ensemble, autant ses morceaux romantiques et déclamatoires (tels que *Am Meere*) me sont désagréables. De même je me passerai assez bien de Chopin et de la plupart des choses de Schumann, exception faite pour la *Dichterliebe*. Le seul maître moderne que j'aime passionnément est Brahms : j'y sens le tempérament d'un classique, malgré ses complexités de moderne : sa fougue est comme une vague sur laquelle l'âme flotte et se ballotte sans jamais se noyer. Cette remarque expliquera mon attitude envers Wagner. J'ai pour lui une grande admiration, et, je pense, une appréciation technique assez intelligente. Mais je n'ai que faire de lui. Certaines de ses œuvres, *Tristan*, qui est la plus

merveilleuse de celles que je connaisse, m'affectent désagréablement par ce que j'appellerais l'*aigreur* des modulations; qu'on se rappelle, pour comprendre la qualité dont je parle, le chant « Träume » qui a la même particularité. Ce n'est pas que la musique de Wagner ne me remue pas; au contraire. C'est que je souffre dans tout mon être, comme d'un acte impudique ou comme d'un vertige, toutes les fois que la musique s'empare violemment de moi; au lieu d'être une jouissance, c'est un dégoût, un ahurissement accompagné de haine, dans le genre de ce que me fait éprouver le roulis d'un bateau. Ceci ne veut pas dire que la musique qui me plaît ne m'empoigne pas, au contraire. L'introduction et le final de *Saint-Mathieu* de Bach, et beaucoup de versets du *Requiem* allemand de Brahms, me procurent une émotion plus profonde que n'importe quelle musique de Wagner; mais cette émotion est spécifiquement différente : elle n'est pas dissolvante, mais au contraire semble donner à mon moi une puissance et une intimité d'organisation impossible à décrire. Dans la musique, comme en toute chose, je recherche passionnément l'intensité de vie, la sérénité, la lumière, la chaleur, la tendrese et une profondeur grave qui semble la continuation, pour ainsi dire, de la joie, jamais le commencement de la douleur. La musique que j'aime remue mon être tout entier, mais elle le remue non pas chaotiquement, mais cosmiquement. Ainsi, si Mozart me représente la perfection de la vie humaine, si le *Requiem* de Brahms contient la seule assurance d'un *au-delà* qui vaille pour moi, les grands chœurs de Bach et certains aussi d'Hændel (par exemple « Seh, das ist Gottes Lamm ») m'affectent comme étant l'expression de la vie universelle et éternelle. C'est le chant des mondes qui se renouvellent sans cesse.

Passons maintenant à l'architecture. J'ai un goût marqué pour le plein-cintre : Saint-Marc de Venise, Saint-Ambroise de Milan, les Abbayes de Caen. Le gothique très pur (surtout Amiens) me donna une grande joie. Cela n'est pas religieux; j'y trouve au contraire un élément d'excitation intellectuelle, une augmentation de lucidité singulière. Mais le gothique s'étrique, s'étiole très vite. Le gothique anglais me donne des sensations d'étouffement et d'irritation. Certains édifices de la Renaissance, à croix latine et coupole (d'ordinaire petits) me causent un plaisir d'une sérénité extrême. Je ne connais de temples grecs que par les photographies; l'impression architecturale m'échappe donc. Certaines formes basilicales, à crypte et chœur surhaussé, me donnent un peu le plaisir du contrepoint.

Passons à la sculpture. Toute la sculpture moderne sans excep-

tion m'est désagréable. Même dans l'œuvre de Rodin, la laideur, le parti pris, m'empêchant de jouir de ses grandes qualités pour ainsi dire *topographiques*. Ceci me porte à dire que je ressens très profondément toutes celles d'entre les œuvres de Michel-Ange qui sont faites avec de la lumière et des ombres, et où les parties achevées et inachevées (selon moi volontairement inachevées) donnent des complexités merveilleuses de plan. J'aime en Michel-Ange ce qu'il a de la montagne, du nuage; dans ma jouissance, par exemple, du groupe qui se trouve derrière le maître-autel de *Santa Maria del Fiore*, il entre très consciemment ma passion pour les montagnes, les monts de Carrare par exemple, lorsque les orages, entrant et sortant des vallées et les nuages en dessinent le modelé.

J'apprécie de plus en plus Donatello, malgré la laideur de sa forme anatomique. Desiderio da Settignano me donne un plaisir analogue à celui que j'ai en regardant le pétillement des flammes et l'eau courante. J'aime infiniment le bas-relief très bas, aplati, un peu fruste, du moyen âge français et du commencement de la Renaissance italienne : les *Saisons* dans le portail d'Amiens, les *Arts* au pied du campanile de Giotto, me causent une espèce de bien-être. J'aime du reste la sculpture d'ornement, surtout byzantine. Et rien, peut-être, ne me donne un plaisir plus vif que certaines fenêtres de Venise, en pétales de tulipe très aigus. Les formes de la poterie rustique, de certains mobiliers gothiques et anglais du XVIII[e] siècle m'enchantent. Je vois la sculpture, de plus en plus, comme architecture, je dirais presque comme poterie; cependant la belle forme anatomique me fait un plaisir infini; mais l'indication des chairs molles et vivantes, du geste dramatique, me deviennent de plus en plus désagréables. Arbre, fleur, montagne, sinuosités de l'eau, il me semble trouver tout cela dans la grande sculpture, et j'en jouis davantage. Je hais l'homme ou la femme nue en sculpture; sans aucune préoccupation de morale, cette flaccidité, cette manière molle de se tenir, ce geste indiscret, me semblent ignobles.

En fait d'art grec, j'aime surtout l'art de l'époque de Phidias et de Polyclète, quoique le Satyre, l'Hermès de Praxitèle, la tête de Méléagre de la villa de Médicis, me procurent la joie un peu attendrie de certaines mélodies de Mozart. J'ai horreur de l'art romain, malgré ses qualités intéressantes.

L'art archaïque m'est gâté par le réalisme dans le modelé (chairs flasques), et par le sourire qui nous semble voulu et affecté. Je suis très sensible à ce fait : que les bonnes statues, même quand elles représentent des corps en repos absolu, semblent vivre d'une vie infiniment plus rapide, plus subtile, plus effective que celle des

vivants qui les entourent. Le « mouvement » de la belle ligne me fait l'effet d'être infiniment plus véritable que le mouvement par lequel les gens se portent d'un point de l'espace à l'autre. Même remarque pour l'impression du poids et de l'équilibre; l'art m'en donne le sentiment aigu. La peinture moderne m'est agréable par la propreté, la pureté relative de sa technique; aussi par la lumière et le plein air, la qualité *respirable* de son paysage. Mais je souffre beaucoup de son manque de composition et de l'insignifiance voulue des objets représentés. Je souffre aussi de son parti pris (Manet, Degas) de réalisme sans sélection, de se désintéresser du sujet et de la suggestion poétique; je veux très vivement que celle-ci rehausse normalement tout plaisir donné par la forme et la couleur. Le petit art habile et *chic*, un peu grivois, de notre temps, m'est odieux. La suggestion morbide, la recherche du nouveau et du faisandé, de l'*art nouveau* et du symbolisme l'est cependant davantage. Certaines catégories de forme — chez le génial Beardsley par exemple — me donnent du dégoût physique comme les dessins des criminels et des spirites; il y a un recul instinctif devant le détraquement moral et nerveux. La même raison me fait détester l'œuvre de Blake. Beaucoup de tableaux de Rossetti me dégoûtent par leur sensualité trouble. Je n'aime pas Burne Jones, ni comme forme, ni comme suggestion sous-consciente; dès qu'il y a faiblesse chez un moderne, il semble y avoir maladie incipiente. J'aime beaucoup de paysages de Monnet, beaucoup de paysages de Manet; j'aime presque toute l'œuvre de Whistler et de Sargent; l'École de pharmacie de Besnard me cause un maximum de plaisir esthétique et littéraire.

Mais aucun moderne n'arrive à me procurer la jouissance tranquille et pleine des vieux maîtres italiens pris en moyenne. J'aime Vélasquez sans en recevoir une joie véritable. Malgré une appréciation critique très suffisante, Rubens me laisse absolument froide. La plupart des petits Hollandais, sauf De Hoogh et Vermeer, m'ennuyent. Les anciens Flamands, les Allemands de l'école de Dürer et du Bas-Rhin me plaisent par certains détails et par leur sérieux, mais je leur trouve une tristesse, un manque de vitalité pénibles; les gens qu'ils représentent sont vraiment trop laids et trop malheureux. Parmi les primitifs italiens Signorelli et Mantegna m'ennuient un peu. Botticelli — le véritable — a quelquefois un caractère de ligne suraigu que je ne trouve pas toujours absolument rassurant; c'est selon les jours; il y a quelquefois un élément de vertige dans sa ligne.

Léonard — le véritable — me semble infiniment plus rassurant.

Je passe par-dessus le caractère mystérieux et un peu ambigu de l'expression faciale (d'ailleurs ridiculement exagéré par la critique littéraire, qui ne démêle par le vrai Léonard d'avec le faux) pour y trouver une vigueur, un équilibre esthétique merveilleusement bienfaisants. J'aime énormément Pietro della Francesca. La dernière manière de Raphaël m'est odieuse; du reste, il ne me fait plaisir que par l'ensemble de ses compositions; celles-ci, d'autre part, le *Parnasse*, l'*Héliodore*, l'*École d'Athènes*, me donnent une très profonde satisfaction. Pour Michel-Ange peintre, j'ai à peu près le même sentiment que pour Michel-Ange sculpteur; mais sa ligne en peinture tend à être trop large, un peu béante. Certains nus du Corrège, l'*Antiope*, la *Danaé*, me plaisent infiniment : c'est de la pure poésie. A tout prendre les deux peintres que j'aime le plus sont le Giorgione et le Titien dans ses œuvres de jeunesse. L'*Amour Sacré et Profane*, la *Vierge au Lapin*, l'*Ariane*, la *Sainte-Catherine*, comme la *Fête Champêtre* et le tableau au palais Giovanelli, me donnent le maximum de plaisir possible : compositions, couleur, distance, expression, suggestion. C'est un plaisir absolument synthétique, comme celui de la musique. La seconde manière de Titien (excepté dans les portraits), celle de Tintoret, et l'œuvre presque entière de Véronèse me fatiguent, m'ennuient par la ligne trop lâche, par l'emphase, une certaine brutalité bête, et ne sont rachetées à mes yeux que par la couleur. Mais celle-ci me transporte absolument. Je suis très sensible à la couleur claire, très haut de gamme, de Tiepolo, cela me donne une joie de respirer à l'aise; la couleur opalescente de Besnard m'est délicieuse. La couleur entre pour beaucoup dans la fascination qu'exercent sur moi les paysages du Pérugin, quoique ses qualités spatiales, la solennité de ses larges vallées, de ses ciels en voûte, en fassent pour moi un des peintres les plus merveilleux. J'aime Turner, surtout les aquarelles retouchées au crayon ou à la plume. Ces choses me causent un plaisir absolument physique, quoique impossible à localiser. En fait de poésie j'aime par-dessus tout certains fragments de Dante (Françoise, les Limbes, le commencement du *Purgatoire*) les parties lyriques et romanesques de Shakespeare, les *Lieder* et les grandes Lyriques (en y comptant les parties cosmiques de *Faust*) de Gœthe; les grandes odes de Shelley; les parties symboliques des choses très modestes dans Wordsworth, dans Browning; certains épisodes (surtout Aristée) dans Virgile. En fait de roman j'aime Stendhal, Tolstoï, Thackeray. Je lis beaucoup les *humouristes* anglais, surtout Sterne.

Mais je sens que mes préférences littéraires sont compliquées :

1° par des questions de pure syntaxe; 2° par le contenu; et qu'il est difficile d'y apporter beaucoup d'ordre.

Cet inventaire de mes goûts en fait d'art représente à mes yeux l'aboutissement de ma personnalité esthétique, que je rattache, ainsi que je l'ai dit, au type non pas *dionysiaque*, mais *Apollinien*, selon la définition de Nietzsche. Car les *types esthétiques*, dans lesquels se rangent tous les individus dont la vie présente des satisfactions et des ennuis, des attractions et des répulsions esthétiques spontanées et régulièrement organisées, les *types esthétiques* ne sont pas différenciés par des aptitudes de l'œil ou de l'oreille, et encore moins par les facultés, si difficiles à distinguer, réceptives et créatrices. En dehors absolument de la distinction à faire entre les *visuels* et les *auditifs*, en dehors même de la prépondérance (que je m'accorde avec M. Karl Groos à trouver essentielle en cette matière) du type moteur, il me semble qu'il y a des classifications beaucoup plus profondes à faire; en d'autres termes que les préférences esthétiques répondent à des façons individuelles, je dirais volontiers des façons *innées*, de prendre toute la vie; à des différences de tempérament s'accusant dans tout l'être, vie du corps, de l'imagination, rapports humains, mémoire, etc. Bref, pour revenir à la classification Nietzschienne, on est né sous le signe d'Apollon ou sous celui de Dionysos: on est, par sa constitution intime, ses nécessités immanentes, classique ou romantique.

Cela étant, je pense qu'il ne sera pas inutile pour l'étude psychologique du phénomène esthétique, que j'ajoute à ce fragment d'autobiographie quelques détails personnels pouvant expliquer les préférences que je viens de passer en revue, ou pouvant du moins fournir quelques indications à ce sujet. Le lecteur me pardonnera tout ce qu'il y a de déplaisant dans cette façon de s'occuper de sa propre personne, en songeant que j'essaie d'esquisser une méthode d'examen, sans laquelle l'esthétique ne marchera jamais de front avec les autres subdivisions de la science de l'âme.

Pour n'avoir pas à revenir sur une question qui me semble secondaire, quoique d'une importance très grande, je commencerai par dire que j'ai la conscience d'appartenir au type moteur plutôt qu'au type visuel ou auditif. Mes souvenirs de tableaux n'ont pas la netteté et la perfection de ceux de beaucoup de gens; je ne vois pas, dans ma mémoire, les détails, ombres portées par exemple, des tableaux; la couleur, quoique très vivement et très correctement remémorée, n'est pas toujours distribuée avec exactitude; il m'arrive même d'avoir quelquefois la vision mémoriale d'un tableau

et d'en connaître la couleur pour ainsi dire schématiquement comme sur une palette.

La composition, l'agencement des lignes et des masses, les qualités spatiales, le *mouvement* des plans et des profils, ne m'échappe jamais et constitue la source principale de mes jouissances, intensifiées du reste par l'émotion spéciale d'un schéma de couleur. Je me rappelle l'architecture comme un paysage, d'une façon que je désignerai du nom de *topographique* : les lignes, les creux, toute l'espace semblent vivre, se mouvoir, s'ouvrir et se former devant mes yeux, j'allais dire sous mes pieds. J'ai des sensations vagues d'équilibre, de poids, de résistance, de tensions, des phénomènes de respiration plus facile ou déprimée, de bien-être physique ou de malaise devant l'œuvre d'art absolument comme en présence d'un paysage et sous les influences différentes d'états atmosphériques et d'activité ou de fatigue musculaires. A ceci répond un sentiment très prononcé du rythme que je démêle autant dans les choses de la vue que dans celles de l'oreille; et, par rapport à la musique, un sentiment très développé de l'accent, du phrasé, du mouvement, accompagné de tensions musculaires qui compensent une mémoire mauvaise pour le timbre, nulle pour les accords.

Avant d'examiner ma façon individuelle de réagir aux circonstances, et d'esquisser ainsi les bases de ma vie esthétique, je crois utile d'entrer dans quelques détails qui aideront à serrer de plus près cette question du tempérament personnel qui se trouve, selon mes idées, à la racine de toute psychologie esthétique.

J'appartiens au type nerveux; en dehors de tendances arthritiques je ne vois pas de tares héréditaires chez mes parents, tous deux remarquablement nerveux, d'une activité physique et mentale peu commune, et qui m'ont transmis une énergie et une puissance *récupératrice* remarquable, mais avec un minimum de force musculaire. Tous deux sont morts âgés, d'usure du cœur. Comme mes parents, je suis incapable d'un exercice physique ou d'un travail mental très prolongé; et la fatigue produit en moi comme un léger empoisonnement matériel et moral. Mais, pourvu que je puisse beaucoup dormir (huit heures au moins) et changer souvent d'occupation, j'ai beaucoup de vitalité, je dirais même une incapacité totale à me tenir oisive. J'ai les mouvements assez vifs, la démarche rapide et régulière, mais je me détends naturellement et complètement, et le sommeil est pour moi un renouveau absolu, car je rêve peu, je n'ai jamais de cauchemars et je connais très peu l'insomnie. A la suite de fièvres padudéennes, j'ai la digestion plutôt mauvaise, et c'est à cette tendance à la dyspepsie, tou-

jours mise en jeu par le surmenage ou la diminution de sommeil, que j'attribue très certainement la dépression d'esprit, les accès de mélancolie dont j'ai souffert affreusement pendant toute ma jeunesse, et auxquels je suis encore sujette. Pendant une longue neurasthénie, amenée par un surmenage invétéré et peu ou point soignée, j'ai pu m'assurer que la tristesse atroce dont je souffrais survenait invariablement durant la digestion ; et quoique le *noir* que je broie ne manque jamais de prétexte objectifs, il me reste la conscience très nette qu'il y a toujours un malaise, une fatigue physique au fond de toutes mes mélancolies. La digestion pénible accomplie, l'empoisonnement (car je ressens comme un empoisonnement dans la tête et les membres) du surmenage enrayé, le temps lourd et humide, l'atmosphère viciée d'une maison où d'une ville échangé contre le temps sec et clair, contre l'air d'une colline ; un long sommeil, et quelquefois une boule d'eau chaude appliquée aux pieds, suffisent pour me remettre dans des dispositions heureuses. C'est peut-être à cause de ce caractère nettement physique et en quelque sorte accidentel de mes moments de dépression que je n'en conserve pas le souvenir, et que le ton affectif de ma vie, même dans des époques de chagrins et de soucis objectifs, et dans les intervalles de mélancolie affreuse, a toujours été remarquablement serein et gai, quoique sujet à des hauts et des bas aussi brusques que mes passages de la fatigue et de la dyspepsie à l'existence physique facile. Je souffre parfois d'une vague angoisse nerveuse accompagnée de palpitations et de légères nausées. Toutes ces souffrances physiques me sont en haine absolue, et je ne comprends pas que d'autres personnes puisse dédoubler leur conscience au point de prendre une certaine satisfaction à leurs souffrances. Je dois ajouter que je n'ai jamais eu de souffrances aiguës (à part quelques heures de névralgie assez supportable) et que, en dehors de la longue neurasthénie dont j'ai parlé, et des fièvres malariques prises à seize ans et qui me délabrèrent la digestion, je n'ai jamais fait de maladie grave. Dans toute ma vie je ne crois pas avoir passé plus de quinze jours au lit.

Ma faiblesse musculaire, ma mauvaise digestion se compensent par une solidité remarquable du cœur (les palpitations sont d'origine nerveuse); je ne sais ce que veut dire s'évanouir, et j'ai été soumise au chloroforme sans me douter ni du moment de m'endormir, ni du réveil. Et surtout par une respiration d'une puissance singulière. Je ne saurais préciser en cela ma pensée : mais je me rends compte que toute ma façon d'être et de sentir dépend de la force de mes poumons, des phénomènes d'assimilation qu'elle détër-

mine, et d'un sentiment de liberté, d'absence d'effort, de vitalité enfin, se rattachant à leur fonctionnement normalement excellent. Cet état affectif vient à manquer par les temps tièdes et humides; le *sirocco* de Rome et de Venise m'énervent, autant que la bise glaciale de Florence, la chaleur très sèche m'excite agréablement; la simple vue de la boue, surtout dans une ville, me déprime. Mais à la campagne je sors par tous les temps, et la grosse pluie, les rafales, l'orage, me donnent un bien-être réel lorsque je m'y expose. J'ai besoin d'air libre, je dors hiver et été la fenêtre ouverte; j'ai besoin de l'action tonifiante de l'eau froide; les pièces très chaudes, les meubles où l'on enfonce, les tapis moelleux, les tentures, tout ce qui empêche la libre circulation de l'air et de la lumière, m'ennuient. A part absolument mes préjugés moraux, le luxe, le *cossu* surtout, m'est antipathique; j'ai une préférence physique pour les étoffes un peu rudes, les lits durs, la cuisine très simple. Je prends peu de vin, de café et de thé, je fume très peu, et ne conçois pas le besoin d'autres stimulants.

J'aime l'exercice, cheval, bicyclette, marche, quoique incapable d'en faire beaucoup. D'autre part, je n'ai jamais compris la griserie du mouvement très rapide ou des sports dangereux. J'ai les nerfs solides et dans des accidents de voiture et de cheval, je n'ai jamais perdu la tête; je peux habiter toute seule un corps de logis isolé, sans aucun genre de frayeur. Je n'ai jamais souffert d'appréhensions, ni de pressentiments; et quoique j'ai l'habitude de réaliser d'avance et d'emblée les maux qui se présentent à ma raison, au point qu'il ne reste rien à ajouter à la souffrance, tout cela se passe rationnellement et avec une maîtrise absolue de moi-même. Je suis totalement inaccessible aux idées macabres, même dans mes moments les plus noirs, la mort ne se présente à mon esprit que comme séparation éternelle; mes amis morts restent vivants, mais très idéalisés dans ma pensée. La neurasthénie dont j'ai parlé, et qui a traîné des années, a été accompagnée de mélancolies insupportables, perte de confiance en moi-même, d'irritabilité avec les autres et d'une certaine inquiétude d'esprit; mais jamais d'hallucinations, de manies ou d'hystérisme; somme toute je me croyais toujours mieux portante que je ne l'étais, et toutes mes rechutes ne m'enlevaient pas la croyance en une guérison très prochaine; rien ne me fait comprendre comment on se résigne à se mal porter et à diminuer ses dépenses vitales.

J'ai toujours eu le travail facile et agréable. Mais le très peu de temps que je suis en mesure de passer à ma table de travail (car je me fatigue vite à écrire) ne représente qu'une petite partie de ma

dépense intellectuelle. Celle-ci est absolument indivisible de ma vie ordinaire; je pense, je résous des problèmes, je trouve des expressions, à toutes les heures de la journée, et sans jamais m'y forcer; et cette façon de produire tout en vivant sa vie est une source intarissable de bonheur. Je refais souvent, mais sans y apporter de l'effort, et attendant toujours l'inspiration et l'effet de l'entraînement. Mon attention volontaire est en effet à peu près nulle. Je prends note, pour ainsi dire, de mon intention, et j'attends le moment où elle s'accomplit presque spontanément. Je jouis beaucoup de ma vie intellectuelle; mais les questions d'originalité, et tout ce qui a rapport à l'émulation, n'existent pas pour moi. Je constate que beaucoup de sources d'ennui et de chagrin semblent manquer chez moi : égoïste, je suis cependant sans envie ni rancune; l'opinion de mon prochain m'est singulièrement indifférente; mon tempérament et les circonstances de ma vie m'éloignent de tout *struggle for life*; et enfin — et ceci est un point sur lequel je voudrais appuyer — *j'ai la mémoire heureuse*. Rien ne m'étonne autant que la façon dont mes amis emmagasinent les détails tristes, déplaisants, quelquefois vils ou dégoûtants de la vie, et entourent le présent, lorsqu'il leur est favorable, par un halo d'expériences pénibles. Par nature, et un peu par parti pris, je me refuse aux souvenirs qui ne valent pas la peine d'être conservés.

Je n'aime ni lire ni entendre raconter des détails tristes ou abjects, et, depuis bien des années, je me ferais un scrupule d'enregistrer de ces choses dans mes écrits, ou d'y laisser déteindre mes états de dépression et de dégoût. Je n'aime pas à lire les livres dans le genre des *Confessions* de Rousseau, et quoique j'en reconnaisse le très haut intérêt scientifique, je ne voudrais pour rien au monde faire cette sale besogne de travailler dans les immondices et les décombres. Cette sélection *hédonistique* de ma mémoire fait qu'il est bien rare que les choses charmantes en elles-mêmes — paysages, musique, etc., me soient jamais gâtées par les associations douloureuses. J'ai pu constater d'un autre côté que durant la longue période de neurasthénie où la vue des œuvres d'art, des endroits intéressants, s'accompagnaient le plus souvent avec une fatigue physique et une dépression morale qui en enrayaient la jouissance effective, j'ai pu emmagasiner des images visuelles et autres pour m'en délecter beaucoup plus tard, et pour les combiner avec des impressions dues à des époques plus heureuses. Cela m'arrive souvent en voyage, même aujourd'hui : la fatigue fait rater la jouissance actuelle, mais non pas la jouissance remémorée. Pendant les années de neurasthénie j'en étais arrivée à croire que la jouissance

esthétique n'existait plus pour moi que dans le souvenir; il est certain que, en entrant dans ma mémoire, toute circonstance tend à s'y dépouiller de ses particularités fâcheuses et à bénéficier du voisinage de souvenirs heureux et, si j'ose le dire, maniés et entretenus avec une pieuse reconnaissance, qui s'y trouvent. Depuis que je me porte bien, le présent a repris son prestige normal, quoique je sois actuellement apparemment incapable de jouissances violentes. Je dois dire que je n'en ai connu que très peu, et que j'ai toujours ressenti un certain effroi, et une répulsion marquée, pour toute jouissance tendant à revêtir le caractère de *l'ivresse* (comparez mes sentiments sur Wagner).

L'excès, la secousse nerveuse, l'hypnotisation intellectuelle, et l'énervement, l'impuissance qui en sont la contre-partie, m'ont toujours affectée sous le double aspect d'une souillure et d'un gaspillage, c'est-à-dire d'un attentat contre l'individu et contre l'ordre des choses, qui met en émoi les tréfonds de ma nature morale et esthétique.

J'aime peu le théâtre et pas beaucoup le roman. L'empoignement par la situation dramatique m'a toujours été désagréable; enfant, je redoutais, j'évitais, dans des lectures qu'on nous faisait, les endroits *navrants*, et la gêne que me fait éprouver par exemple la folie d'Ophélie ou la prison de Gretchen, n'est plus rachetée à la représentation par aucune douceur de poésie. Quant aux combats intérieurs, à l'exhibition des hontes et des angoisses de l'âme comme dans *Othello*, la représentation de cela (toutes les fois que j'ai vu Salvini dans ce rôle), m'a laissé un sentiment d'impudeur, de sacrilège, de la souillure personnelle qu'on aurait en écoutant aux portes. Mais rien dans tout l'art ne me donne une satisfaction aussi absolue, aussi envahissante, que le spectacle de la passion très profonde et très contenue, de la douleur maîtrisée et tournée en douceur et en grandeur, du recueillement devant la destinée.

En fait d'émotions humaines mon maximum est représenté par l'Eurydice de Virgile, la Françoise de Dante, le chœur final de St Mathieu, certaines phrases de Gluck. Mais j'ai ressenti la même chose, et avec plus de plénitude, à la lecture de certaines lettres, en écoutant des paroles réelles, à la vue d'expressions et de gestes de la vraie vie ; bref, en frôlant certaines situations, certaines âmes très profondes, très nobles et cherchant à se dominer, à se cacher ou à diminuer la place qu'elles prenaient. J'ai fait allusion au sentiment de *souillure* comme représentant pour moi le comble de l'anti-esthétique; il en est de même pour le sentiment de l'énervement, de la déperdition de force, de l'impuissance; et je crois que mes

répugnances morales, très fortement accusées, se revêtent la plupart du temps, de ce double caractère. J'en ressens la contre-partie dans l'attrait qu'a pour moi la pureté soit comme qualité religieuse, soit comme qualité de l'athlète. Absolument sans croyances, les cultes m'attirent par un caractère de purification, de consécration, par l'austérité et la sélection mises au service de la noblesse et de la puissance continue. La vie débraillée, ou simplement frivole, sans but, m'est désagréable comme l'est le manque de propreté, d'ordre, de politesse; je n'aime ni les esprits anarchiques ni les jouisseurs, même innocents; je me sens attirée par toute consécration de la vie individuelle, et, malgré mon absence de croyances religieuses et mon aversion très formulée pour la théologie et les prêtres de toutes les sectes, plusieurs de mes amitiés les plus profondes et les plus fidèles se sont trouvées parmi des catholiques et des protestants très fervents, tandis que la suffisance, le manque de respect, l'*aridité* de tel personnage partageant mes propres opinions a causé de ma part un éloignement semblable à celui que j'éprouve devant le débraillé dans les habitudes et les manières. Au fond de tous mes sentiments il y a un besoin presque excessif de sélection, d'élimination, de hiérarchie intérieure, de but, d'harmonie consciente; et cela poussé à l'intolérance. Je suis libérale par conviction, j'ai horreur du privilège, du luxe, de tout ce qui s'appuie sur l'abrutissement, la misère d'autrui; mais l'idée égalitaire me froisse, j'aime certains côtés aristocratiques, et avec une foi entière à l'avenir, je me sens très attachée au passé : la révolte, comme la foule, m'est odieuse; je constate que je demande une évolution régulière, une sélection individuelle, bref, une façon de procéder beaucoup plus esthétique que l'histoire ne le fait espérer. Malgré tout ce que peut dire ma raison, je ne peux croire à l'utilité ni de la brutalité, ni de la destruction, ni de la violence sous aucune forme; tandis que, d'un autre côté, la nécessité de la ruse, de l'humilité servile, du *struggle for life* tel qu'il se voit chez les femmes et les faibles, me répugne à un degré non moindre.

La lecture des romans, des livres d'histoire mettant en relief tous ces côtés de la vie, m'est singulièrement peu attrayante; à tout prendre je n'aime l'histoire que prise du côté philosophique (mouvements ethniques, économiques, influence du climat, histoire des civilisations); le roman que comme récit d'aventures ou description de personnages charmants (Chartreuse de Parme, Stevenson, Meredith, M. Bergeret); et le drame comme poésie, c'est-à-dire comme présentation de situations, de sentiments triés par une sélection esthético-morale. Le réalisme, après m'avoir amusé un instant dans ma jeunesse, m'assomme et me rend incrédule.

Il me semble avoir répondu par implication à la plupart des questions de tempérament esthétique. A cause cependant de l'importance actuelle du sujet et de la nature assez déconcertante de mon témoignage pour les théories en vogue, je crois devoir m'arrêter davantage sur quelques points, notamment sur ce que les esthéticiens allemands appellent la *stimulation intense* « intensive Reize ». Je n'ai jamais ressenti aucun plaisir à la douleur soit physique, soit morale, en dehors d'une satisfaction très rare alors que cette douleur devenait un sujet d'observation ou d'expression littéraire. Je connais le plaisir de l'effort modéré (marcher contre le vent, gravir une côte, travailler la terre) et j'aime le petit frisson du contact avec l'eau glacée, l'air très froid; mais il n'y a pas en cela de douleur, et dès que le point douloureux est atteint, le plaisir cesse.

Passons aux stimulations intenses dont les esthéticiens nous parlent plus spécialement. L'attrait du mystère n'existe pour moi que sous forme de halo romantique ou fantastique; les histoires de revenants, etc., m'ont charmée plutôt par leurs jeux de lumières et d'ombre, leur *opalescence* intellectuelle, que par la chair de poule qu'elles ont pu me donner; et je pense que mes nouvelles fantastiques le démontrent. Le *défendu* n'a jamais eu d'attraction pour moi : enfant, je n'ai pas eu la curiosité des lectures défendues. Quoique j'aie lu assez de littérature de décadents, le genre *fleur du mal* m'a toujours semblé dégoûtant, puéril et — si j'ose le dire — *goujat*.

L'avarié, le faisandé m'est odieux, et l'a toujours été; j'ai horreur de la maladie, quoique j'aie passé quelques années de ma vie à la soigner, et que, pendant un temps, je m'étais rompue à fréquenter les hôpitaux : les malades, je l'avoue à ma honte, m'intéressent principalement par la nécessité de la guérison ou de l'enrayement de leur état; je pourrais au besoin m'en charger comme d'une besogne sale, mais dans la haine et la lutte contre leur état. Ce fait explique que la *pitié* m'est inconnue comme stimulant artistique, aussi bien que le *défendu*, le *macabre* et le *terrible*. Je ne comprends pas l'attrait de ce dernier. Je ne comprends même pas ce qu'on entend par « terreur » en art. Le *sublime* n'existe pour moi que comme agrandissement du *solennel*, de l'*austère*, et comme faisant contre-partie à deux autres caractères esthétiques secondaires, à savoir le tendre pathétique (avec aiguillon de nostalgie) et le gracieux enfantin. Reste la stimulation de la nouveauté. Je la ressens très peu. Et il me semble que si un paysage, une personne, une œuvre d'art, cessait de faire le même plaisir après quelque temps,

cela s'explique en moi : 1° par le fait d'en voir peu à peu les détails moins agréables ; 2° par l'inattention pure et simple : ainsi, il est des morceaux de Gluck, de Hændel et de Mozart dont je suis lasse, parce que j'ai l'ennui de ma propre mauvaise interprétation ; ils reprennent tout leur prestige miraculeux dès qu'un autre les interprète mieux ou que j'essaie d'en démontrer les beautés à un étranger. La même chose se passe pour des tableaux ; l'émotion ne s'émousse pas, l'attention se distrait. La familiarité avec les formes artistiques a toujours pour moi un grand charme : il y a un mouvement de sympathie pour aller au-devant d'un tableau, d'un paysage, d'une pièce de musique qui en rappellent d'autres, comme en faisant connaissance avec un ami nouveau rappelant un ami ancien : les deux impressions s'enrichissent mutuellement. Toutes les fois qu'il m'est arrivé de me lasser, de me dégoûter, d'une œuvre d'art, d'un meuble ou d'une ville, j'ai pu constater qu'il leur manquait quelque chose, qu'ils avaient des défauts, masqués auparavant par quelques qualités voyantes. J'ai dû m'ôter de devant les yeux des photographies d'après Burne Jones, une fois leur suggestion *littéraire* reconnue et assimilée ; mais certains moulages d'après l'antique, des croquis de Sargent, des aquarelles d'un maître anglais, Brabazon, sont constamment sous mes yeux et me donnent une satisfaction constante. Il en est de même pour quelques meubles, quelques faïences très ordinaires mais d'une forme agréable ; leur absence me causerait un chagrin toujours nouveau. Je ne me lasse jamais du paysage toscan qui m'entoure, je crois y trouver des nouvelles beautés avec chaque petite variation de saison, de lumière et de mon état affectif. Et ceci m'amène à dire que, selon mon expérience personnelle, l'œuvre d'une grande époque et d'un grand artiste est infiniment plus inépuisable que notre capacité d'en jouir, je dirais même qu'il faut, pour arriver à une compréhension un peu adéquate, que nous l'envisagions sous un angle toujours différent, et que nous lui offrions, pour ainsi dire, des facultés nouvelles, ou du moins des synthèses nouvelles de notre être. Je sais que beaucoup de gens sentent bien autrement, et l'histoire de l'art atteste l'existence d'un désir impérieux de nouveauté ; mais, personnellement, je ne peux me mettre à la place que des artistes, des générations artistiques, chez qui l'évolution de la forme s'est faite insensiblement et sous l'empire d'un besoin plutôt d'application du même type à des problèmes nouveaux, que d'innovations comme telles.

Reste le plaisir du *pouvoir* comme épice dans nos sentiments esthétiques : il me semble que ce sentiment du pouvoir, c'est-à-dire

d'une certaine énergie à dépenser et d'une satisfaction répondant à son bon emploi fait la trame de notre existence journalière, que nous lisions, marchions, causions, etc.; et qu'il n'est pas nécessaire d'en faire une jouissance d'exception. Quant au « sentiment de liberté » il se résout chez moi en la libération d'un sentiment pénible ou désagréable; mais il n'entre dans mes jouissances esthétiques (que lorsque (ce qui n'est nullement nécessaire) celles-ci ont été précédées par un état contraire. Ce qui se substitue en moi à ce *sentiment de liberté* si prôné par les Allemands, c'est le sentiment d'une vitalité plus forte, mieux distribuée et, pour ainsi dire, coordonnant dans des rapports féconds des expériences ordinairement isolées. Toute grande jouissance esthétique a pour moi un cachet d'assimilation, je dirais presque de mariage et de parenté institué entre des choses et des émotions; en même temps de hiérarchie, d'interpénétration vitale des parties : il y a ramification et concentration. Certains morceaux de contrepoint à beaucoup de parties, certaines impressions de paysages avec entrecroisement de lignes, emboîtement de plans, complexités harmonieuses de lumières et d'ombres et possibilité *de voir, de pénétrer toujours davantage*, pourraient donner le symbole de ce qu'est pour moi la puissance esthétique à son comble, et pourraient indiquer par quelle analogie affective cette jouissance (avec son vague caractère d'amour, son halo d'éternité) est devenue elle-même le symbole de ce que je demanderais volontiers à la vie, ce que je m'appliquerais (si cela m'était possible) à y mettre pour moi et pour mon prochain.

L'état de contemplation esthétique ne me semble donc point opposé ni à la vie pratique, ni à celle de l'intelligence, au contraire. Les circonstances m'ont obligé à m'occuper des détails de ma fortune et de mon ménage, et j'ai toujours été remarquablement attirée par les questions économiques et sociales; mais la satisfaction devant le beau, le chagrin devant le laid, réels ou imaginés, ont accompagné ces activités absolument comme les sensations thermiques accompagnent mes activités corporelles. La passion toujours croissante des questions philosophiques, même de la métaphysique, n'a diminué en rien l'habitude de sentir la vie sous le double point de vue Beauté = Laideur; plutôt, comme du reste je l'ai indiqué déjà, ce point de vue est arrivé à s'imposer, symboliquement, à mes notions intellectuelles et morales. Le *bien* m'attire en tant que décence, harmonie, vitalité; et la chose raisonnable, l'ordre, la mesure, la pureté, la fécondité morale, se revètent d'un halo affectif fait d'impressions esthétiques remémorées : symétrie, phrase, lumière, et surtout rythme et harmonie.

Il s'ensuit que spontanément et comme chose de tempérament il m'est impossible de séparer ce qu'on appelle *art* d'avec le reste de la vie, sans compter que l'idée de l'*exception*, des vacances, du jour de fête, du chômage, m'est désagréable par elle-même; et faire de l'*art* une façon de *jeu*, comme le veulent nombre d'esthéticiens, me froisse dans toutes mes habitudes d'être. Je ressens le besoin d'une certaine satisfaction esthétique dans toute chose sur laquelle se porte mon attention; ce besoin est analogue au besoin de propreté et d'ordre; et l'*art* me semble né de ce besoin appliqué à certains désirs d'expression, de commémoration, aussi bien qu'à des nécessités plus pratiques.

Je me suis servie à dessein du mot *satisfaction*. Le *beau*, selon mon expérience personnelle, n'arrive que bien rarement à donner des sentiments très intenses; il facilite la vie, il rehausse le ton vital, il donne la paix et la joie, absolument comme le fait un bon climat, une belle journée et la présence d'êtres pour lesquels on a une tendresse tranquille et un respect continu; c'est le pain quotidien de l'âme, qui ne perd jamais sa saveur, parce qu'il n'apporte que des stimulations modérées et qu'il répond à une faim véritable. Au reste, l'autre terme de la polarité *Beau-Laid*, a selon moi une puissance beaucoup plus intense : le laid, dans mon expérience, s'oppose au Beau comme la douleur sourde ou aiguë, le malaise, le dégoût, l'énervement très positif, s'opposent au bonheur, à la joie coutumiers. Je m'étonne qu'on n'envisage pas la production artistique comme occupé de circonvenir, d'abolir la laideur tout autant qu'à produire la beauté.

En parlant de besoins, de sentiments esthétiques, on attribue, à mon avis, une importance absolument disproportionnée à ce que l'on nomme *art*; et surtout aux catégories d'art que l'accident de notre civilisation moderne a séparées de la vie pratique pour en faire une chose de musées, de spectacles, de salles de concert, de collections de bric-à-brac, bref de moments d'oisiveté chez le plus grand nombre, de recherches professionnelles, de disputes critiques chez la minorité.

Il me semble que tout cela n'est qu'une floraison spéciale, souvent artificielle, qui a le même rapport à la grande vie du sentiment esthétique que les jardins, les serres, les potagers l'auraient à la vie végétale du monde. Je crois que le beau et le laid, l'harmonie et le manque d'harmonie, font la trame véritable de certaines existences, autant que le bien et le mal, le vrai et le faux, et peut-être davantage, parce que leurs polarités se présentent infiniment plus souvent. Je crois que le choix dans notre entourage, la modification

dans les menus détails — mobilier, vêtements, ne fut-ce que le fait de porter une certaine symétrie en toute chose — la préférence pour telle habitation, tel voisinage, telles promenades, telles figures ; la sélection que fait notre mémoire, la reconstruction que font nos désirs — je crois que toute cette vie à demi-consciente, qui échappe à l'analyse et à la description, est la vie esthétique de laquelle sort, et dans laquelle aboutit, toute cette production spécialisée que nous entendons par *art*.

Et je crois que nous ne parviendrons à l'étude scientifique des instincts esthétiques qu'alors que nous les aurons cherchés dans ces manifestations humbles mais constantes et spontanées. Cela me semble ressortir de cette petite étude de moi-même, que j'ai entrepris dans l'espoir de susciter des confidences du même genre de la part d'autres personnes pour lesquelles *Beauté* et *Laideur* ne sont pas de simples sujets à étude ou à phrase.

VERNON LEE.

Florence. Mai 1903.

L'IDÉE DE QUANTITÉ

I

Les mathématiques, de l'aveu de tous les philosophes, occupent une place privilégiée dans le système de nos connaissances, autant par la rigueur de leur méthode que par la nature spéciale de leur objet. Elles apparaissent, en effet, non comme une science du réel, mais bien plutôt comme l'instrument nécessaire de toute connaissance. Elles n'ont pas pour objet l'explication du donné, mais bien la préparation des voies qui rendront cette explication possible. En combinant de mille façons la ligne, le point ou l'unité numérique, elles obtiennent des figures et des grandeurs dont la nature pourrait ne pas offrir spontanément d'exemples et qui n'en garderaient pas moins des propriétés déterminées, toujours susceptibles d'ailleurs d'être retrouvées, dès que ces figures ou ces grandeurs seraient réalisées sur un point quelconque de l'univers.

Toutefois, tout n'est pas dit quand on a montré que l'esprit construit lui-même l'objet des mathématiques. Si cet objet répond à une réalité définie, si, en d'autres termes, la géométrie et l'algèbre ne se réduisent pas à une combinaison stérile de formules vides, on doit pouvoir, dans le système d'images qui constitue notre organisme mental, retrouver le fondement psychologique de la figure et du nombre.

Cette recherche doit être d'ailleurs des plus aisées : car, si l'objet des mathématiques est purement idéal et peut être créé par l'esprit, il faut bien que le fondement psychologique sur lequel il repose soit entièrement à notre disposition et les images kinesthésiques sont les seules qui répondent à cette condition. Nous pouvons, en effet, les faire surgir à notre gré, avec l'intensité qui est le signe de la réalité, et cette particularité leur appartient exclusivement. Une image visuelle, sauf dans le cas de l'hallucination, reste toujours effacée et appauvrie, et sa réapparition complète, même dans ce cas particulier, dépend de circonstances spéciales qu'il n'est pas en notre pouvoir de produire. Au contraire, il dépend de nous, si nous-

ne sommes pas paralytiques, de réaliser immédiatement un mouvement conçu.

Au point de vue de la géométrie, l'évidence du rôle des sensations kinesthésiques est manifeste. Pour un géomètre, une figure n'est, en effet, définie que par le mouvement qui permet de la construire, et cette vérité est si banale aujourd'hui qu'il y aurait quelque lourdeur à y insister.

Ce rôle apparaît au contraire moins évidemment dans la formation de l'idée de nombre et de quantité. Certains philosophes, M. Goblot, par exemple [1], considèrent l'arithmétique et l'algèbre comme ayant un fondement absolument distinct, sans d'ailleurs pouvoir le déterminer exactement. On se contente seulement d'opposer à la géométrie, science des figures et des situations, l'arithmétique et l'algèbre, sciences de la quantité, et l'on regarde cette dernière notion comme irréductible [2].

Or il suffit d'un moment d'attention pour reconnaître que l'idée de nombre est toujours liée à celle d'un rythme dont chaque unité marque les temps d'arrêt. Si l'on imagine un mouvement continu des muscles de la main ou du larynx, par exemple, dans l'émission prolongée d'une voyelle, on tendra à dire *un* quand le mouvement s'arrêtera. S'il reprend, on dira *deux* au temps d'arrêt suivant et ainsi de suite; et si, au moment du second arrêt, on se souvient du premier mouvement, tout en ayant conscience de l'intervalle qui l'a séparé du second, le sentiment d'une séparation de deux choses qui sont pourtant liées dans un même acte de conscience produira l'idée de multiplicité dans l'unité qui n'est autre que l'idée de nombre elle-même.

Si l'on considérait, au lieu de l'émission du son, les mouvements des muscles de l'œil qui rendent possibles les sensations visuelles, on remarquerait que si plusieurs objets sont étendus simultanément devant nous, nous embrassons chacun d'eux d'un seul regard, c'est-à-dire, d'un mouvement continu. Mais quelle que soit la rapidité de la perception, il y aura toujours un temps d'arrêt, si court soit-il, pour passer d'un objet à l'autre.

Enfin, même dans l'appréhension d'un nombre abstrait, c'est-à-dire conçu indépendamment de toute application particulière, il nous est impossible d'échapper à l'obsession du rythme qui apparaît

1. *Essai sur la Classification des Sciences.*

2. Comme l'a très bien vu M. Goblot, la formule : tout ce qui est susceptible d'augmentation ou de diminution suppose l'idée de quantité et ne saurait par suite la définir. Il en est de même de la définition kantienne du nombre : synthèse de l'un et du multiple.

ainsi, non seulement comme le symbole sensible de la quantité, mais comme constituant sa substance même.

Même quand le corps reste immobile, le regard fixe, et la main inerte, en l'absence de toute représentation particulière susceptible d'être quantifiée, l'idée de nombre, pour être saisie, exige encore, dans le tonus général du corps ou dans la tension musculaire d'un organe particulier, comme le front et le thorax, une alternance de temps forts et de temps faibles, de rétractions et de relâchements qui, sans impliquer aucun déplacement spatial, n'en suppose pas moins comme l'ébauche immatérielle d'un rythme intérieur.

Il en résulte que l'idée de quantité, abstraite ou figurée, étant réductible à celle de rythme a pour fondement psychologique une certaine détermination du sens musculaire[1], s'exerçant à vide s'il s'agit du nombre abstrait, ou sur un corps résistant conservant la trace du mouvement effectué s'il s'agit d'une figure géométrique. Il ressort seulement des considérations précédentes que la quantité abstraite doit être plus générale que la quantité figurée puisqu'elle peut se lier à l'idée de simple cadence, c'est-à-dire d'une alternance de temps forts et de temps faibles, sans aucun déplacement spatial, tandis qu'un mouvement réel est toujours nécessaire dans la construction d'une figure.

Notons toutefois que, dans tous les cas, la quantité extensive, contrairement à la théorie de M. Bergson, apparaît ainsi, comme une fonction de l'intensité, érigée en notion primordiale. Tout mode de conscience, comme l'a montré Wundt, dans sa psychologie physiologique, est déterminé, non seulement par une certaine qualité et un certain ton affectif, mais encore par son intensité, celle-ci semblant d'ailleurs moins un attribut de la qualité elle-même que la propriété distinctive des réactions affectives et motrices qui accompagnent toute sensation.

Dans le cas de simple cadence, la perception de l'unité mathématique implique au moins la sensation d'une certaine tension continue suivie d'un affaissement brusque et ces alternances se répètent autant de fois qu'il y a d'unités. De même, dans le dénombrement des parties d'un objet étendu, à chaque fraction de mouvement correspond une contraction continue des muscles intéressés suivie d'un arrêt brusque, c'est-à-dire d'une diminution de la tonicité

1. Les états affectifs sont les seuls, avec les sensations kinesthésiques, qui soient capables de présenter des degrés divers de tension et, partant, une forme rythmique. Mais ils ne sauraient servir de fondement psychologique à l'objet des mathématiques, puisqu'ils ne sont pas en notre pouvoir. D'ailleurs l'intensité des sentiments est dans un état de dépendance réciproque à l'égard des sensations kinesthésiques, qui peuvent ainsi leur servir de mesure.

musculaire, si bien que le rythme, dans un mouvement, se résout, comme la cadence dans une succession de sons, en une série de temps forts et de temps faibles, ce qui implique l'idée d'intensité. Ainsi, d'après la physique moderne, tout mouvement de masse suppose un mouvement de molécules et pourtant tout mouvement moléculaire n'aboutit pas à un mouvement de masse.

II

Efforçons-nous maintenant, pour justifier cette explication, de montrer qu'elle rend suffisamment compte de l'applicabilité des mathématiques aux sciences physiques ainsi que de l'homogénéité et de la divisibilité du nombre.

a. Le premier point ne soulève pas de difficultés, la question des rapports entre les concepts mathématiques et la nature se ramenant maintenant à celle des rapports entre des représentations quelconques et des représentations particulières, provenant de l'exercice du sens musculaire. Toutes nos sensations sont associées à des images kinesthésiques, dont la réalisation reste toujours à notre disposition et qui pourtant sont, dans une large mesure, déterminées par les objets dont nous retraçons mentalement les contours. Sur tous les corps, en effet, même les plus indépendants de notre pouvoir, nous répétons plus ou moins la construction du géomètre. Percevoir un disque, même quand ce disque est celui de la lune, c'est le reconstruire dans sa pensée ; et c'est précisément parce que, en diverses circonstances, nous reconstruisons toujours le même disque, que nous avons le droit, dans ces différents cas, de lui attribuer les mêmes propriétés.

D'autre part, il serait faux de prétendre que nous attribuons arbitrairement telle forme géométrique qui nous convient à un objet extérieur. Une table ne peut être perçue comme carrée que si certains mouvements, qui sont comme l'ébauche vague d'un dessin, peuvent se produire, et il serait surprenant que la nature, avec les ressources dont elle dispose, ne pût créer des figures analogues ou identiques à celles que notre imagination sait construire. Comme de toute façon nos mains peuvent modeler les objets et les pétrir à notre gré, leur donnant ainsi toutes les formes concevables, il n'est pas plus malaisé de comprendre comment on peut construire une sphère que de comprendre comment on peut modeler une statue.

De même, nous avons vu que les éléments d'un objet sont composés d'après le nombre des temps d'arrêt qui accompagnent son

appréhension. Or quoique ces arrêts puissent être multipliés arbitrairement, du moins, dans tous les cas de mouvement spontané sont-ils conditionnés par certaines propriétés de l'objet en fonction desquelles ils varient, et qui par suite peuvent être considérées à bon droit comme déterminées par eux.

Les mêmes remarques seraient d'ailleurs applicables à des images inextensives, comme les sons, s'il est vrai que le nombre est lié à la sensation d'un rythme, accompagné ou non d'un déplacement dans l'espace, et que les sons, par exemple, sont éminemment susceptibles de se plier aux lois du rythme.

En somme, il semble bien, quels que soient les cas envisagés, que si le mouvement vient des organes, ceux-ci sont guidés par la représentation concrète elle-même. Tel Thésée suivant le fil d'Ariane. C'est Thésée qui marche vers le Minotaure. Mais le fil le conduit.

b. L'homogénéité de la quantité ne sera pas moins aisée à comprendre.

Le propre des sensations musculaires est, en effet, de ne comporter que des différences qualitatives insensibles et d'admettre, par contre, un nombre considérable de degrés. Cela est si vrai que, comme l'a montré M. Bergson, l'extension de la tonicité musculaire d'un organe et son rayonnement à travers le corps se traduisent le plus souvent, à moins que notre attention n'ait été spécialement attirée sur ce point, par une simple augmentation d'intensité. Un élément commun, en effet, paraît faire le fond de toutes les images kinesthésiques et leur différenciation, dans la mesure où elle existe, semble surtout tenir aux images tactiles localisées, auxquelles elles sont liées.

L'homogénéité de la quantité trouve donc son explication toute naturelle dans l'homogénéité qualitative des sensations musculaires qui lui servent de fondement.

c. La divisibilité indéfinie du nombre, au contraire, nous apparaît au premier abord comme manifestement contradictoire avec notre hypothèse. Sans doute, tout mouvement, supposant une série de positions occupées par un mobile, ne peut être appréhendé que par un acte synthétique de l'esprit et, comme tel, devrait être, semble-t-il, toujours divisible. Toutefois, si le fondement de l'idée de nombre est un phénomène organique, on doit lui attribuer les propriétés communes à tous les phénomènes de même genre. Or leur caractéristique essentielle est d'être enserrés entre des bornes étroites, et, de même que l'œil ne peut discerner les couleurs, et l'oreille, les

sons, en deçà et au delà d'une certaine limite, un mouvement continu ne saurait être fractionné ou étendu indéfiniment ; car il a pour limite, dans l'un et l'autre cas, la capacité de l'organe qui le produit.

Encore, quand il s'agit de mesurer une étendue, la limite *maxima* de la mesure ne saurait être assimilée à celle du développement possible de nos organes, puisque le même mouvement peut toujours être répété et s'ajouter à lui-même. Au fur et à mesure que notre corps se déplace ou est supposé se déplacer, et il en résulte bien sans doute que la limitation du monde, si elle existe, doit être fondée sur une autre preuve.

Mais il n'en est pas de même de la limite *minima*, que suffirait d'ailleurs à nous révéler, à défaut d'autres considérations plus générales, la difficulté croissante que nous éprouvons dans la décomposition des grandeurs infinitésimales.

On peut reconnaître seulement que cette limite, dont nous devons affirmer l'existence physiologique, est inassignable en fait, puisqu'il nous est impossible de prouver que, avec une attention plus soutenue ou des instruments plus puissants, nous ne parviendrions pas à décomposer une grandeur donnée, en apparence indécomposable.

D'ailleurs un mouvement ou une contraction musculaire peuvent être effectués sans parvenir à la conscience et les sensations kinesthésiques doivent comporter, comme les autres, certaines valeurs réelles, pour lesquelles elles ne sauraient être perçues. Si le domaine du nombre s'étend aussi loin que celui du rythme, il est donc naturel que, comme le rythme, il puisse être prolongé au-dessous du seuil de la conscience, jusqu'à une limite indéterminée.

Toute la question est de savoir si ces remarques suffisent à rendre compte de la divisibilité indéfinie, telle qu'elle est requise par les mathématiques.

S'il s'agit d'une divisibilité vraiment indéfinie, il résulte évidemment de ce qui précède qu'il faut conclure par la négative. Mais, que le postulat de la divisibilité indéfinie soit vraiment un dogme intangible, telle est précisément la question qui reste à débattre.

On a objecté à la loi du nombre de M. Renouvier que l'idée d'un nombre infini ne serait contradictoire que si celui-ci était nécessairement une synthèse achevée, alors qu'il peut fort bien être considéré comme une synthèse en voie de formation. Aussi loin qu'on pousse le dénombrement des grandeurs, on peut, en effet, admettre qu'il en restera toujours d'autres à dénombrer, l'affirmation de l'infini se réduisant, dans ces termes, à l'idée que le réel est inépui-

sable et qu'il dépassera toujours les cadres dans lesquels une intelligence, si vaste soit-elle, voudrait l'enfermer. L'infini de grandeur n'échappe donc à la contradiction que parce qu'on peut ne pas le considérer comme donné tout entier dans la représentation, en d'autres termes, parce qu'il n'est qu'un champ illimité ouvert à l'expérience possible [1].

Mais il est évident que ce raisonnement ne saurait être appliqué à l'infini de petitesse. Pour ajouter une unité à une quantité donnée, une expérience nouvelle s'impose qui n'est nullement impliquée dans la précédente. Au contraire, la décomposition d'une grandeur déterminée ne nécessite l'apport d'aucune donnée, mais seulement une modification dans l'aperception des rapports que peuvent soutenir entre eux les éléments d'une même intuition. Toute la science du calcul repose sur ce principe que le tout est identique à la somme de ses parties ; car si, dans une équation quelconque : $A = a + b + c$, les deux termes sont toujours substituables, c'est qu'il n'existe entre eux aucune différence. De même tous les éléments d'une figure complexe sont *donnés* dans cette figure ; car celle-ci n'est rien sans ses éléments, de même qu'une foule n'existe que par les individus qui la composent.

La seule échappatoire possible serait fournie par l'hypothèse que nos décompositions sont arbitraires. Mais alors elles n'expriment plus rien sur l'essence des choses et l'on ne saurait en tirer aucune conclusion sur les propriétés des grandeurs. D'autre part, si elles ne sont pas arbitraires, c'est qu'elles correspondent à des distinctions réelles entre les choses ; et, dans ce cas, peu importe qu'elles soient ou non discernées. Elles n'en sont pas moins données avec le complexus dont elles forment la somme ; et, si elles constituent un total achevé, elles ne peuvent être en nombre infini, la thèse néo-criticiste reprenant dès lors toute sa valeur.

La divisibilité indéfinie du nombre, bien loin d'être évidente, apparaît donc comme absurde *a priori*. Il ne reste plus dès lors qu'à

1. Quant à la théorie de M. Couturat concluant à l'existence d'un nombre infini actuel, dont la possibilité logique résulterait de l'antériorité du nombre cardinal sur le nombre ordinal, elle ne saurait être admise du point de vue où nous nous plaçons. Si, en effet, nous nous séparons de la théorie empiriste qui voit dans le dénombrement des objets concrets à l'aide de signes conventionnels, le fondement de l'idée de nombre, d'autre part, en rattachant cette idée à la conscience d'un rythme musculaire, nous posons comme sa condition l'appréhension successive de chaque unité, précédant et expliquant leur synthèse dans un acte de conscience simultané. Pour nous comme pour les empiristes, le nombre ordinal est donc le fondement du nombre cardinal, ce qui, semble-t-il, rend inévitable la contradiction du nombre infini.

déterminer quel est son rôle en mathématiques, et dans quelle mesure elle constitue une conception légitime.

En arithmétique et en algèbre, elle trouve son principal fondement dans l'axiome d'Archimède et dans l'existence des nombres irrationnels. L'axiome d'Archimède est, on le sait, ce principe d'après lequel, étant donnés deux nombres A et B, il en existe toujours un troisième n, tel que nB soit A, si grand que soit A et si petit que soit B. D'où il résulte, semble-t-il, que, si différents que soient deux nombres, il est toujours possible d'en déterminer un troisième qui, en divisant le plus grand A, forme un quotient inférieur à B, celui-ci étant d'ailleurs supposé plus petit que toute quantité assignable. Si, en effet nB A, on doit avoir $B > \frac{A}{n}$. La considération des nombres irrationnels, d'autre part, semble conduire aux mêmes résultats. On regarde comme nombre irrationnel toute racine carrée d'un nombre qui n'est pas carré parfait; or ces racines ne peuvent être exprimées que par des approximations indéfinies, mais jamais adéquates, d'autant plus parfaites seulement que le nombre des décimales est plus élevé; on en conclut qu'elles ne sont pas commensurables avec les nombres entiers, de telle sorte que, si deux lignes droites AB et AC ayant leur extrémité A commune, se trouvent réciproquement dans le rapport de $\frac{1}{\sqrt{2}}$, quelque élevé que soit le nombre des divisions pratiquées sur la première, l'extrémité C de la seconde ne saurait jamais coïncider avec aucune d'elles : ce qui signifie, puisque le point C est un point de cette droite, qu'il n'est pas de division capable d'en épuiser le contenu.

Mais toute la question est de savoir, dans le premier cas, si le quotient $\frac{A}{n}$ doit avoir un sens par cela seul que le signe qui le représente résulte de l'application régulière d'un axiome. Il est bien vrai sans doute qu'on ne modifie pas la valeur d'une équation en divisant ses deux membres par un même nombre; mais encore à la condition que cette division soit possible; or c'est précisément cette possibilité qui est ici contestée. De même, pour triompher de la seconde objection, il suffirait d'admettre que, au delà d'un certain nombre de décimales, les différences entre les chiffres successivement obtenus ne correspondent plus à aucune différence réelle, si bien qu'il serait juste de considérer les nombres irrationnels, non pas comme étant incommensurables avec les nombres entiers quels qu'ils soient, mais comme n'ayant d'autre commune mesure que l'unité infinitésimale. En d'autres termes, le nombre irrationnel

serait déterminé, dans cette théorie, par un nombre de décimales n, tel que la différence entre l'ensemble n et l'ensemble $n+1$ soit inférieure à l'unité infinitésimale de grandeur.

Dans les deux cas la difficulté se résout par une distinction entre la quantité et les symboles chargés de l'exprimer.

Il est bien évident, en effet, qu'en arithmétique et en algèbre, les signes de grandeurs, sur lesquels s'effectuent les opérations, sont combinés de telle sorte qu'on n'aperçoit *a priori* aucune raison d'arrêter le développement des nombres entiers vers l'infini ou la régression des fractions vers zéro. Or il convient de savoir si notre impuissance à assigner, dans ce cas, une limite à l'infiniment petit ne tient pas à la notation adoptée dans l'expression des fractions. Pour diviser une fraction il suffit en effet d'augmenter le chiffre du dénominateur, si bien que le procédé se trouve ainsi être le même dans la régression vers zéro et dans le progrès vers l'infini. Dans ces conditions, il est tout naturel que les signes qui nous servent à exprimer les grandeurs infinitésimales puissent se multiplier de la même façon que ceux qui servent de symboles aux nombres entiers. Or, comme il n'existe, nous l'avons vu, aucune raison *a priori* pour arrêter la progression des nombres vers l'infini et que les signes de leurs valeurs croissantes s'obtiennent par une répétition dans un ordre défini de symboles toujours semblables, c'est-à-dire par les mêmes procédés que la mesure des accroissements de grandeurs, on conçoit que l'esprit n'éprouve pas dans l'expression des quantités infinitésimales les mêmes difficultés que dans la décomposition réelle des grandeurs données.

On peut seulement se demander si toute notation arithmétique correspond à une réalité et si l'on doit nécessairement conclure de l'existence du symbole à celle de la chose signifiée.

Or il est évident que les nombres, en deçà et au delà de certaines valeurs comprises dans des limites étroites, n'indiquent plus que des opérations mentales possibles et indéterminées. Le mot « million » n'évoque dans l'esprit aucune image bien précise, mais seulement l'idée d'une grandeur considérable, dont l'appréhension complète nécessiterait une série très longue d'actes intellectuels.

Si l'on demande maintenant comment il se fait que les calculs puissent porter sur des symboles vides, sans entacher d'erreur les résultats, nous répondrons que l'essentiel en mathématiques est de rester d'accord avec soi-même et avec les définitions posées. Tous les nombres figurant dans les résultats doivent, il est vrai, pour être vérifiés, correspondre à des valeurs réelles. Mais il importe peu que, dans la suite des calculs, les opérations aient porté sur

des symboles sans contenu, si ces symboles ont pu être éliminés dans le cours du raisonnement, conformément aux règles de la logique, par exemple, par suite de compensations entre des valeurs de signes contraires. N'est-ce pas ainsi d'ailleurs que l'algébriste peut opérer sur des lettres dépourvues par elles-mêmes de toute signification numérique et fait même entrer dans ses calculs des grandeurs imaginaires[1]? Les symboles numériques se combinent donc et se déterminent réciproquement en vertu du seul principe d'identité et sans avoir égard à ce qu'ils représentent. D'où il suit que, pour résoudre correctement une équation, il est seulement nécessaire de respecter les définitions essentielles de la numération écrite et les règles élémentaires de l'algèbre. Pour lui donner un sens, il suffit que les signes compris dans l'énoncé et le résultat soient tous susceptibles d'être remplacés par des valeurs réelles, sans qu'on ait à se préoccuper de la signification des symboles, qui, en formant provisoirement la charpente de la construction, ont permis de faire saillir certaines analogies cachées.

La question essentielle dans le problème de la divisibilité indéfinie du nombre n'est donc pas une question arithmétique ou algébrique, puisque ces deux sciences ont surtout pour objet de combiner, suivant des principes conventionnels, les signes des rapports entre les grandeurs et que leur valeur pratique est tout à fait indépendante de la divisibilité réellement limitée ou indéfinie de ces grandeurs.

La solution du problème est au contraire intimement liée à l'essence de l'étendue géométrique, puisque en géométrie les combinaisons ne portent plus sur les signes de quantités, mais sur les quantités elles-mêmes.

Or c'est une vérité admise par la plupart des géomètres que la continuité de l'espace implique sa divisibilité indéfinie. Une ligne, si courte soit-elle, sera donc composée d'une infinité de points, et une surface, d'une infinité de lignes.

Oublions momentanément la contradiction du nombre infini, et dégageons les conséquences de cette hypothèse :

En supposant que la distance de tout point d'une droite à un point fixe puisse être exprimée par un nombre réel, rationnel ou irrationnel et que, réciproquement, à tout nombre réel donné correspondent une abscisse et un point bien défini, il faudra admettre qu'un

1. Malgré l'ingénieuse théorie des nombres complexes qui permet d'interpréter les quantités imaginaires comme des signes de position dans le plan, il n'en subsiste pas moins que ces quantités peuvent intervenir dans maintes équations non susceptibles de recevoir une telle interprétation.

continu linéaire, quel qu'il soit, est toujours exprimable par un nombre infini de valeurs et ne peut constituer par suite un système dénombrable par la série indéfinie mais discrète des nombres entiers.

Nous nous engagerons ainsi naturellement, avec le mathématicien allemand Cantor, dans l'hypothèse des nombres transfinis, comportant, comme les continus qu'ils représentent, différentes valeurs différenciées à l'infini, si bien que, en nous laissant aller au fil des mots, les nombres transfinis nous apparaîtront bientôt comme les éléments de nouvelles séries infinies, élémentaires elles-mêmes par rapport aux ensembles de puissance supérieure, et ainsi de suite indéfiniment.

On a reproché à M. Cantor[1] d'avoir considéré comme achevées des séries non convergentes et d'avoir ainsi faussé les principes de l'analyse mathématique. Pourtant, on ne doit pas oublier que, d'après lui, les ensembles de la deuxième classe dénombrent des intervalles continus déterminés et tendent par suite vers une limite donnée qui est la grandeur absolue de l'intervalle lui-même.

M. Hannequin, dans sa thèse sur l'hypothèse des atomes, lui objecte encore qu'on ne peut énumérer *actuellement* les éléments d'un continu dans un ensemble numérique et que, par suite, cet ensemble n'existe jamais en acte, mais toujours en puissance. Or nous avons vu ce qu'il faut penser de ce grief. La connaissance imparfaite des éléments d'un complexus n'empêche pas qu'ils soient donnés avec lui. Le principe de toute équation, même différentielle, est en effet que le tout ou l'intégrale est égal à la somme algébrique de toutes ses parties et il serait absurde, si les deux termes d'une équation sont vraiment identiques, que l'un pût être considéré comme virtuel, quand l'autre est représenté en acte.

Est-ce à dire pourtant que nous devions accepter les conclusions de M. Cantor et renoncer par suite à l'explication psychologique proposée plus haut, sous prétexte qu'elle entraîne des conséquences incompatibles avec les exigences des mathématiques? Nullement, la théorie des nombres transfinis ne semble légitime que dans l'hypothèse, banale il est vrai, mais fausse néanmoins, qui assimile le continu à une somme infinie de points inétendus. Or il est aisé de montrer que cette hypothèse repose sur un sophisme et qu'elle n'est nullement impliquée par les principes de l'analyse mathématique.

Le sophisme est le suivant : L'étendue, dit-on, est composée de parties semblables à elle-même, c'est-à-dire homologues. D'autre part, elle est toujours complexe par définition, et par suite, toujours

1. Hannequin, *Hypothèse des atomes*, p. 66.

divisible en éléments de même nature, le point, élément inétendu de l'espace, n'étant que le terme idéal de l'analyse.

Or supposons possible l'élément d'étendue : il sera évidemment complexe par définition. Toute la question sera de savoir si le principe de la quantité homogène nous oblige à le concevoir comme formé lui-même d'éléments étendus, ou si plutôt son caractère d'élément ne viendrait pas de ce qu'il ne peut être décomposé sans cesser d'être homogène, et, partant, sans disparaître comme quantité.

Considérons, par exemple, une substance homogène quelconque; un bloc de glace peut être fractionné, comme une quantité, en éléments semblables; pourtant, à un moment donné, la décomposition s'arrêtera forcément devant la molécule, ou, si elle se poursuit, donnera naissance à deux substances différentes et hétérogènes. La molécule d'eau, quoique complexe, peut donc être considérée comme une unité et la glace n'en est pas moins homogène dans son ensemble pour être composée d'éléments qui ne le sont pas.

Or il en est de même de la quantité et de son substitut psychologique, le sentiment du rythme. Un mouvement, en s'amplifiant, ne modifie pas sa qualité originelle et gagne seulement en étendue; en rayonnant à travers le corps, il ne fait guère, pour l'esprit auquel il se manifeste, qu'augmenter d'intensité.

Enfin, il peut se fractionner sans changer de nature. Au point de vue physiologique, il présente donc les caractères essentiels de la quantité géométrique. Ajoutons que, supposant un rapport entre deux positions, il est forcément complexe comme elle. Pourtant, en fait, il oscille, comme tous les phénomènes physiologiques, entre des limites réelles, sinon directement assignables. Nous savons qu'au-dessous d'une certaine valeur il doit disparaître. Dans ces conditions, rien n'empêche de considérer comme unité la limite minima en deçà de laquelle il ne saurait se manifester, quitte à reconnaître que cette limite, pouvant se déplacer selon les organismes, ne peut être assignée en fait, mais doit être seulement posée théoriquement, comme une condition logique et physiologique générale. Le propre de cette unité sera de rester complexe, tout en ne pouvant être divisée sans changer de nature et d'apparaître ainsi comme le terme d'évanouissement du phénomène. En d'autres termes, elle marquera la limite au delà de laquelle la sensation élémentaire de rythme ou de cadence se résout en un vague sentiment de tension comme la goutte d'eau dans les éléments gazeux qui la composent.

Le sophisme dénoncé plus haut vient donc de ce que, après avoir

puisé dans l'expérience l'idée d'une quantité homogène divisible en parties semblables, l'esprit tend à s'élever délibérément au-dessus de toute expérience, pour former un concept universel auquel les phénomènes eux-mêmes devront ensuite se plier. Il suffit, pour échapper au mirage, de se référer à l'origine de ce concept et d'en maintenir l'application dans les limites de l'expérience qui lui a permis de se constituer.

L'objection fondée sur l'existence du calcul infinitésimal ne nous semble pas plus décisive. L'analytique, en effet, repose sur la notion d'intégrale, c'est-à-dire d'une somme achevée d'infiniment petits. Car le passage à la limite, dont l'usage est de rigueur dans cette science, suppose, au moins pour les séries convergentes, qu'on regarde comme complètes dans le raisonnement des sommes qui, d'après l'hypothèse, devraient contenir un nombre indéfini de termes et le fait que cet artifice réussit tendrait plutôt à faire mettre en doute la valeur de l'hypothèse.

S'il était possible maintenant de montrer, non seulement que cette hypothèse implique contradiction, mais encore qu'elle n'est nullement nécessaire au développement de l'analyse algébrique et que les principes des mathématiques spéciales n'impliquent rien de plus que les conclusions auxquelles nous sommes arrivés nous-mêmes par une autre voie, le fondement psychologique que nous avons assigné à l'objet des mathématiques s'en trouverait singulièrement confirmé. Or il résulte de toutes les considérations précédentes que nous ne sommes même pas obligés, pour les admettre, de sacrifier, comme M. Renouvier, le principe essentiel de la continuité des grandeurs. Nous avons vu que l'unité mathématique pouvait être conçue, non comme un élément indivisible, mais comme le résidu ultime de la décomposition d'un tout homogène en parties semblables, de telle sorte que la dissociation, en se poursuivant, ne pût que le résoudre en éléments hétérogènes, par exemple un mouvement et un arrêt, ou deux degrés différents de tension. L'espace ayant trois dimensions, l'unité infinitésimale d'étendue aura elle-même trois dimensions, caractérisées par ce fait, non seulement qu'elles sont plus petites que toute grandeur assignable, mais encore qu'elles sont comme la limite irréductible qu'une grandeur ne pourrait franchir sans changer de nature. Une ligne sera formée par la juxtaposition *continue* de ses éléments, et sera définie : une figure dont deux dimensions sont égales à l'unité infinitésimale et dont la troisième peut être exprimée par un nombre donné en fonction de cette unité ou d'une unité conventionnelle plus élevée. Une surface étant obtenue par la juxtaposition continue de plusieurs

lignes sera définie : une figure dont deux dimensions ont une grandeur supérieure à l'unité. Quant au volume, obtenu par la juxtaposition continue de surfaces semblables, il sera défini : une figure dont les trois dimensions ont pour mesure un nombre plus grand que l'unité.

Ces définitions rendent compte de la continuité des grandeurs, puisque le procédé par lequel deux unités infinitésimales se juxtaposent pour former une ligne est, d'après notre hypothèse, le même que celui par lequel deux lignes se rejoignent pour en former une autre égale à leur somme.

Il suffit maintenant de considérer les principes du calcul infinitésimal pour reconnaître qu'elles satisfont pleinement à ses exigences.

Tout l'artifice de ce calcul consiste, en effet, l'unité infinitésimale étant en réalité inassignable, à supposer qu'elle est la plus petite quantité dont puisse s'accroître une variable et à déterminer le rapport qui lie cet accroissement infinitésimal à l'accroissement correspondant d'une autre grandeur, considérée comme sa fonction La théorie des dérivées, comme celle des infiniment petits qui peut s'y ramener logiquement, repose en effet sur les remarques suivantes : un point pris dans un plan peut être déterminé, dans le système des coordonnées cartésiennes, par ses distances à deux axes rectangulaires, x, y, appelés, le premier, abscisse, et le second ordonnée, et, dans celui des coordonnées polaires, par l'angle y que forme, avec un axe fixe, un rayon x de longueur variable, mené du point considéré à un centre pris sur l'axe.

Dans ces conditions chaque élément d'une courbe étant déterminé par les valeurs correspondantes des deux coordonnées sera suffisamment défini par toute équation exprimant le rapport de leurs variations, à condition que celles-ci soient très petites, puisque, dans ce dernier cas, on connaîtra la position d'un plus grand nombre de ses points. Dans notre hypothèse, elle serait même entièrement définie, si les variations considérées correspondaient à l'unité infinitésimale de grandeur ; car le point réel étant égal à cette unité, tous ses points seraient alors connus. Or c'est précisément le but auquel tendent les mathématiciens, quand, impuissants à déterminer la valeur absolue de cette unité, ils s'appliquent, grâce à la notion de dérivée, à la saisir indirectement dans le rapport des accroissements infinitésimaux de la variable aux accroissements correspondants de la fonction. Etant donnée une fonction $fx = y$, sa dérivée $f'x$ ou $\frac{dy}{dx}$ est en effet égale, pour tout point d'une courbe,

à la tangente trigonométrique de l'angle formé par l'intersection de l'axe des abscisses avec la tangente menée de ce point à la courbe et se trouve ainsi définie dans ses variations en fonction d'un angle variable lui-même, mais toujours mesurable. D'autre part, comme un point quelconque de la courbe, A, est toujours déterminé par le rapport des accroissements infinitésimaux de ses coordonnées $\frac{dy^2}{dx^2}$, il sera tout naturel d'admettre que l'intégrale $\int_n$ soit déterminée elle-même par la série

$$\frac{dy_0}{dx_0} + \frac{dy_1}{dx_1} + \frac{dy_2}{dx_2} \cdots\cdots + \frac{dy_n}{dx_n}$$

où les dénominateurs sont supposés exprimer des accroissements égaux de la variable et aussi voisins que possible de zéro.

Si maintenant on objectait que pour toutes les valeurs de $f'x$ inférieures à 1, dy est censé plus petit que dx, supposé pourtant plus petit que toute quantité assignable, on pourrait échapper à cette contradiction, en définissant dx de telle sorte que la plus petite valeur de dy dans le rapport $\frac{dy}{dx}$ fût égale à l'unité infinitésimale.

Mais, dira-t-on, la divisibilité indéfinie de l'étendue est, de toute façon, impliquée par l'existence des dérivées et infiniment petits de divers ordres.

Par cela même que la dérivée exprime les variations d'un angle dont les différentes valeurs sont déterminées elles-mêmes par les variations de l'abscisse x, elle est aussi une fonction de x. En supposant qu'on cherche la relation de ses accroissements avec les accroissements égaux de x calculés suivant la méthode indiquée plus haut, on déterminera donc une nouvelle dérivée $(f''x)$ de la première fonction. En procédant à l'égard de cette dérivée seconde comme on l'a fait pour la première, on déterminera une dérivée troisième et ainsi de suite indéfiniment, sans qu'on aperçoive aucune raison à priori de mettre un terme à ces générations successives de rapports. Pourtant, il n'en résulte pas qu'on ait le droit d'en rien inférer sur la divisibilité indéfinie du continu géométrique. Car les dérivées des ordres supérieurs étant, comme les premières, déterminées par les diverses valeurs de la tangente trigonométrique d'un angle qui peut varier lui-même de 0 à 360 degrés, pourront prendre, comme elles, toutes les valeurs, positives ou négatives, comprises entre zéro et l'infini et n'impliqueront par suite aucune régression réellement indéfinie.

La notion de différentielle, telle qu'elle résulte des définitions leibnitziennes, nous entraînerait au contraire dans des difficultés insurmontables, si elle devait être nécessairement réalisée.

Etant données deux séries correspondantes d'infiniment petits, $dy.\ dy_1\ dy_2$ et $dx.\ dx_1,\ dy_2$, Leibnitz suppose qu'il est toujours possible de considérer leurs différences et les différences de leurs différences à l'infini. On pourra poser par exemple $dy_1 - dy = d^2y$, $dy_2 - dy_1 = d^2y$, et en tirer $d^2y_1 - d^2y = d^3y$ et ainsi indéfiniment. Or il résulte de ces formules que d^2y sera infiniment petit par rapport à chacun des deux termes successifs de la série continue dont il exprime la différence et que, pour la même raison, d^3y sera lui-même infiniment petit par rapport aux infiniment petits de second ordre d^2y_1 et d^2y. Nous sommes donc ainsi entraînés dans la régression indéfinie que nous voulions éviter.

Mais il est évident que toutes les difficultés soulevées par la notion de différentielle proviennent de combinaisons en somme artificielles et dont le succès seul assure peut-être la légitimité, comme dans le cas des quantités imaginaires. La notation leibnitzienne est une illustration de cette vérité, signalée tout à l'heure, que, le plus souvent, l'algèbre et l'arithmétique considèrent les signes des grandeurs indépendamment des quantités qu'ils symbolisent, si bien que, pour reprendre l'expression d'un philosophe grec, les propriétés « du nombre nombrant » ne sauraient toujours et sans examen être attribuées « au nombre nombré ». L'essentiel est qu'elles permettent, à la fin du problème, du substituer aux signes qui figurent dans le résultat les valeurs qu'ils représentent.

Or c'est précisément un des artifices essentiels du calcul infinitésimal que, dans une équation différentielle, les quantités de divers ordres soient éliminées devant les grandeurs d'ordre inférieur, sans qu'il en résulte d'erreur appréciable, ce qui peut très bien s'interpréter par l'hypothèse que les valeurs supprimées ne correspondent à aucune réalité et constituent simplement un moyen ingénieux de mettre en lumière certaines relations entre les symboles algébriques sur lesquels porte le calcul.

D'ailleurs, une courbe étant réductible à une somme de lignes droites très petites, de directions différentes, on pourrait encore supposer, à la rigueur, que les éléments rectilignes de la courbe, même les plus petits, et, partant, les termes dy et dx sont supérieurs à l'unité infinitésimale, sous la condition toutefois que $\frac{dy}{dx}$ exprime toujours un accroissement rectiligne pour que les variations des deux coordonnées puissent être considérées comme proportionnelles.

Ainsi le fondement psychologique qui constitue, selon nous, toute l'essence de la quantité rend suffisamment compte de ses propriétés, puisque la divisibilité indéfinie du continu, qui seule semble inconciliable avec lui, n'est nullement un postulat nécessaire des mathématiques, même spéciales.

La théorie que nous proposons, résolument opposée à celle de Kant, pour qui le nombre est un produit de l'entendement, c'est-à-dire un concept, se trouve, en somme, plus voisine de celles de Maine de Biran et de M. Bergson.

Toutefois, si Maine de Biran, par sa théorie de l'unité de résistance, s'est rapproché de notre conception, il n'a pas vu que l'unité mathématique est une unité complexe, résultant de la synthèse de deux sensations musculaires antagonistes (mouvement et arrêt, extension ou fléchissement, contraction ou relâchement), et qu'il ne suffit pas par suite, pour en rendre compte, de faire appel à l'idée très vague de résistance organique.

Un grief analogue pourrait de même être opposé à M. Bergson, qui voit sans doute dans une détermination du sens musculaire le fondement du discontinu et, partant, du nombre, mais qui ne sent pas que le rythme seul peut donner de ce fait une explication satisfaisante, sans impliquer d'ailleurs nécessairement un mouvement proprement dit, c'est-à-dire un déplacement du corps ou des membres. Il suffit, en effet, pour qu'il se produise, d'une série alternante de contractions et de relâchements musculaires susceptibles de scander en périodes distinctes la continuité de la vie intérieure.

Nous avons vu, de même, que, bien loin de ramener l'intensité à la quantité extensive, il fallait au contraire retourner les termes du problème et considérer l'intensité, caractéristique fondamentale de tout phénomène psychique, comme une donnée irréductible d'où sort, par un processus déterminé, la quantité extensive elle-même. Si, en fait, nous mesurons toujours l'intensité en fonction d'une grandeur spatiale, il ne faut donc voir dans ce procédé qu'un artifice commode qui ne prouve rien sur l'origine relative des deux notions.

FRANCIS-E. MAUGÉ.

PSYCHOLOGIE DE LA CROYANCE
EN L'IMMORTALITÉ

Plus d'un ethnographe, on le sait, a signalé à l'attention l'existence de certains peuples primitifs, privés, disent-ils, de toute croyance en l'immortalité. En réalité, sans doute, il s'en trouve chez lesquels cette croyance, si elle n'est peut-être pas absolument absente, ne joue qu'un rôle sans importance. Quoi qu'il en soit, cela ne détruit pas le fait que la croyance en l'immortalité constitue un des phénomènes les plus répandus, tant chez les individus que parmi les nations, et les causes psychologiques de cette grande extension méritent certainement d'être recherchées.

Cette question est d'autant plus digne d'attention que la croyance en l'immortalité se heurte à des difficultés fort considérables. En disant cela, nous ne pensons pas en premier lieu aux difficultés de nature physiologique et psychologique, car l'immense majorité des hommes ne les connaissent pas et sont en tout cas incapables d'en juger la portée, de sorte que ces difficultés ne sauraient influencer la diffusion de la croyance en question. Nous songeons à d'autres objections, qui surgissent en foule, même si l'on fait abstraction de ce que nous venons de dire. Elles sont si fortes que l'on peut s'étonner que la croyance en l'immortalité existe. La généralité de cette croyance n'est-elle pas étonnante, quand on réfléchit qu'il n'existe pas une seule donnée positive de nature à démontrer l'immortalité d'une manière convaincante pour chacun? Les motifs que l'on invoque en sa faveur sont empruntés aux déclarations ou aux écrits de personnes dont l'autorité n'est point universellement reconnue, et dépendent d'idées et de conceptions subjectives. On tâtonne dans la plus complète obscurité, si l'on cherche une réponse aux questions élémentaires que l'on peut se faire sur la vie d'outre-tombe, ne demandât-on que de simples indications de ce qu'elle peut être, un aperçu rudimentaire de la manière dont on doit se représenter l'existence persistante d'un esprit immatériel sans enveloppe matérielle. Même les livres sacrés, tout en prêchant l'immortalité avec feu et conviction, ne répondent presque pas aux questions que cette

croyance fait surgir, et ce qu'ils disent est le vague même. On n'a pas la moindre notion du lieu dans le vaste univers où se perpétue la vie, et il ne faut pas songer à demander quel âge terrestre sera représenté par la vie accordée dans un autre monde. On peut essayer de se défaire de questions de ce genre en les déclarant indiscrètes et irrespectueuses; mais on ne peut pas faire qu'on ne soit pas fondé à les poser; si l'on veut penser à l'immortalité, on ne peut s'affranchir de ces questions.

Comment, par exemple, ne pas se demander si les bienfaits de l'immortalité concernent aussi les animaux? Ceux-ci, en effet, sont doués aussi d'une vie spirituelle, quoique sous une forme inférieure à celle qui a été départie à l'homme. Quelque profond que soit l'abîme qui sépare une âme d'homme de celle d'un animal, la différence qui existe entre les deux n'est pas de nature à fonder sur elle la délimitation entre ce qui est immortel ou non; la formation graduelle de la psyché procède par transitions si insensibles, qu'il est impossible, en descendant l'échelle, de déterminer sur des motifs raisonnables le point où subitement disparaîtrait la capacité de l'immortalité.

Tant de difficultés, et il y en a bien d'autres encore que celles dont nous avons rappelé quelques exemples, n'empêchent pas que de toutes les croyances, celle en l'immortalité est peut-être la plus répandue. Quels sont les mobiles psychologiques de cette croyance? En demandant cela, nous ne nous préoccupons aucunement de rechercher jusqu'à quel point *l'objet de la croyance peut être considéré comme vraisemblable*, si donc il est ou non en contradiction avec l'ensemble de conceptions qui découlent de notre connaissance des phénomènes. C'est à la théologie et à la métaphysique qu'il appartient de rechercher si l'objet de la croyance est *vrai*; quant à la psychologie, sa tâche est exclusivement de faire le jour sur ce qui a fait naître les croyances et par cela même d'expliquer comment il se fait que, tandis qu'une croyance forme une des assises principales de tant de religions, dans d'autres elle ne figure point, et même parfois est rejetée aussi énergiquement qu'ailleurs on la soutient.

Il est presque superflu d'avertir que dans ces lignes nous nous occupons exclusivement de l'immortalité *personnelle*. On peut appliquer le terme d'immortel à un passé considéré comme irrévocablement indélébile, aux conséquences inéluctables des actions des hommes, au caractère impérissable du vrai, du beau, du bon, aux noms des personnages célèbres, aux produits de l'art, aux découvertes scientifiques; mais ces genres d'immortalité ne peuvent pas

être l'objet d'une croyance spéciale; quiconque a l'esprit bien fait en accepte l'expression, qui, au fond, n'est pas autre chose qu'une représentation figurée d'un des exemples de la loi de causalité.

Nous parlons ainsi de la croyance en l'immortalité personnelle. Elle peut être *psychologico-philosophique*; mais elle peut aussi être purement *religieuse*. Dans le premier cas, l'immortalité se présente comme quelque chose de naturel, qui dérive directement de l'essence de l'âme, dont elle est la conséquence logique, de sorte qu'elle n'implique point un acte spécial d'amour de la part de Dieu. Dans le second cas, en revanche, l'immortalité est considérée comme l'effet de la grâce agissante d'un Dieu tout-puissant, de la volonté arbitraire duquel elle dépend. Ici la mort apparaît comme un mal, comme la punition du péché, dont cependant on peut être affranchi par Dieu, qui alors, dans sa miséricode, prolonge l'existence de l'homme.

A ce point de vue religieux, l'idée de l'immortalité dépend de la notion que l'on a de la divinité. Cependant souvent cette notion à son tour implique nécessairement celle de l'immortalité dépendante de la volonté souveraine. Il y a ainsi interdépendance entre les deux notions, quelle que soit celle des deux à laquelle on pourrait vouloir attribuer la priorité. De tous côtés on peut constater d'étroits rapports entre la croyance en l'immortalité et la religion; elles ont des origines de même nature, le sol qui leur a donné naissance est le même. Dans un grand nombre des formes que la religion a revêtues, celle-ci n'est concevable que sous la sanction et avec l'appui de la croyance en une vie future, sans laquelle les notions religieuses s'effondreraient, si ce n'est logiquement, du moins psychologiquement. C'est ce qui fait que Lessing a pu dire : « Aucune religion ne peut subsister sans la croyance en une vie future, en des récompenses et des châtiments futurs; les païens ont eu cette croyance, ou bien ils n'ont point eu de religion »; et c'est une pensée analogue qui a fait dire de notre temps à Max Müller : « Sans la croyance en l'immortalité personnelle, la religion ressemble à un viaduc dont une seule extrémité reposerait sur une pile, ou à un pont aboutissant à un abîme ».

Il existe entre la croyance en l'immortalité et la croyance en Dieu de nombreux points communs, qui montrent bien leur dépendance réciproque. Toutes deux découlent pour une grande part du désir de voir corrigée l'imperfection d'ici-bas, d'un instinct qui porte à chercher dans la conception d'un Dieu tout-puissant, juste et miséricordieux, et dans celle d'une vie d'outre-tombe plus belle et plus harmonieuse que celle de la terre, des motifs de réconcilia-

tion avec le sort, départi aux hommes; quelque chose qui les aide à se résigner aux mystères, aux souffrances et au péché qui les environnent. Les maux de la terre ont grandement concouru à faire naître, tant la croyance en l'immortalité que la religion; on y a cherché la consolation au sein des épreuves et la force morale dans les moments de désespoir. Toutes deux doivent en partie l'existence au besoin d'opposer à tout ce qui est insondable dans le cours des choses une certitude, féconde en espérance et en confiance.

Voici donc de nombreuses formes de la religion dans lesquelles on représente la persistance de l'existence personnelle après la mort terrestre comme un don divin, qui répond aux vœux les plus ardents des humains et qui doit remplir leurs cœurs de gratitude. Mais il y en a d'autres dans lesquelles l'anéantissement individuel, la suppression de l'existence personnelle, est représentée comme un bien hautement désirable, que l'on ne saurait obtenir, suprême récompense, qu'après une vie de grande perfection et la purification des péchés. Pour peu qu'il reste un élément de culpabilité qui n'ait pas encore été expié, cette félicité ne saurait être atteinte ; la délivrance n'est possible que lorsque toute culpabilité a été absolument détruite par un enchaînement absolu de causes et d'effets; et la délivrance ne consiste pas en ce que l'on a le privilège d'échanger les douleurs de la terre contre les béatitudes célestes, mais dans la suppression totale de la personnalité, seul chemin du vrai repos et de la paix. Cette délivrance n'est pas nécessairement reléguée dans un lointain avenir ultra-terrestre; il n'est pas impossible d'y parvenir durant la vie actuelle; cela, du reste, n'importe pas au principe de cette doctrine.

Nos lecteurs savent qu'ici nous pensons au *Nirvana* du bouddhisme. Les savants ne sont point d'accord sur ce qu'il faut entendre par là. Ce qui en tous cas est certain, c'est que le *Nirvana* diffère du tout au tout du ciel des religions monothéistes, et que l'état dans lequel l'âme est entrée ne peut point être considéré comme une prolongation de l'existence personnelle. Bien au contraire, rien de ce qui pourrait rappeler la vie terrestre ne subsiste dans le *Nirvana* : tout absolument ce qu'ici-bas on appelle jouissance en a disparu. On comprend par conséquent que les bouddhistes n'aient accordé qu'une faible attention à la question de savoir si l'âme est ou non entièrement détruite, et qu'ils n'y aient pas donné de réponse assez tranchée pour exclure pour l'avenir toute divergence d'opinion à ce sujet. Au fond, l'âme n'était pas considérée comme une monade, existant individuellement; donc le dilemme, anéantissement ou persistance, ne pouvait guère se poser. En tout cas, on ne nia pas

l'existence d'outre-tombe d'une manière si positive qu'un retour à la croyance en l'immortalité personnelle devînt impossible dans le cours du temps, quoique cette croyance soit étrangère au bouddhisme primitif et ne s'accorde pas avec ses principes.

Le bouddhisme a été avant tout une morale philosophique, bien plus qu'une doctrine destinée à satisfaire le désir de connaissance des hommes ou à dévoiler jusqu'au fond le mystère universel. La doctrine du *Karma*, qui fait dépendre le monde moral d'un enchaînement absolu de causes et d'effets, voulait satisfaire le sentiment de la justice, non pas les exigences de la logique et de la métaphysique. Le Bouddha considérait comme des spéculations vaines la recherche de l'origine et du but de l'univers et les questions relatives à l'infinité ou à la limitation du monde; tout cela ne pouvait pas contribuer au salut, à la paix de l'âme et à ce qui constitue une conduite heureuse. Bien au contraire, les questions de ce genre ne pouvaient donner lieu qu'à des méditations creuses, à l'intolérance, aux malentendus et aux luttes. Le Bouddha ne donnait donc point de réponses définies aux questions de cette espèce; et une fois que son disciple Malàkyaputta insistait, il lui dit : « Si le prix que tu exiges pour être mon disciple est de savoir si l'univers est ou n'est pas éternel, limité ou infini, si la force vitale est identique au corps ou en est distincte, si le disciple parfait du Bouddha survit après sa mort, en même temps survit et ne survit pas, ou ni ne survit, ni ne survit pas, si c'est là le prix que tu réclames, tu ne peux pas être mon disciple ».

Confucius non plus ne s'expliquait positivement sur l'état de l'âme après la mort. Ce qui le préoccupait était la morale pratique et il ne voulait pas se laisser entraîner sur le terrain des spéculations relatives à la vie future, fécondes en discussions et propres à détourner l'attention des problèmes qu'il considérait comme de première importance. Son esprit pratique et positif lui faisait très bien discerner qu'à affirmer ou à attaquer la pensée d'une survivance de l'âme, on risquait de perdre de vue le principal, l'obéissance au devoir et aux règles de la morale. En effet, dans le cas de l'affirmative, on pouvait en venir à tenir peu de compte de la morale terrestre, peu importante en regard de la vie future; et, si l'on niait, on était exposé à ne point se préoccuper du devoir, puisqu'on craindrait les châtiments aussi peu que l'on espérerait une récompense. Voilà pourquoi le philosophe chinois ne se prononçait pas, voulant que l'on portât son intérêt sur ce qui se passe dans cette vie. On devait agir, pensait-il, comme si l'on était surveillé par des êtres supérieurs, témoins des actions des hommes, et ce que l'on

pouvait désirer de meilleur était une vie longue et vertueuse; peu importait alors si, à son terme, on cessait entièrement d'exister personnellement.

On voit par là que la croyance en l'immortalité est loin d'être générale là où ne règne pas un désir positif et très vif de survivre personnellement à la mort terrestre. En effet, on peut tenir la vie terrestre en très mince estime, avoir un sentiment très vif de son imperfection, ne point du tout se trouver satisfait de ce qu'elle offre, être complètement convaincu qu'elle ne répond point à notre idéal et ne réalise pas nos aspirations morales, sans que tout cela suffise pour donner la certitude qu'après la mort l'existence individuelle se perpétue. Afin d'avoir sur ce point une conviction assez robuste pour résister à tous les motifs de doute qui la battent en brèche, il faut avant tout qu'habite dans l'âme un *désir* puissant de subsister au delà du tombeau. Sans cela la croyance en l'immortalité, qui ne saurait s'appuyer exclusivement sur des spéculations philosophiques et morales, et qui pour se produire a besoin d'un excitant intérieur qui provient du côté émotionnel de notre être, manque d'une condition essentielle. Si ce besoin de survie ne se fait pas sentir avec force, on se résignera aux conditions de l'existence d'ici-bas, quelque imparfaites qu'on les juge et quelques pensées pessimistes que l'on entretienne à ce sujet; on pourra, porté par la commisération, chercher à atténuer les souffrances dont on est témoin, mais on ne sera pas gagné à une croyance ferme en l'immortalité. En revanche, là où parle un ardent désir de voir la souffrance supprimée, les mystères de l'existence dévoilés, l'idéal moral réalisé dans une autre vie, il n'y a pas de raisonnements, de démonstrations, adressées à la froide intelligence, capables d'ébranler, bien moins encore de détruire la croyance en l'immortalité personnelle.

Ainsi d'une religion à l'autre, suivant la tournure d'esprit et les dispositions du cœur de leurs adhérents, nous constatons une contradiction irréductible dans les conceptions. Par exemple, le bouddhisme ne peut considérer la croyance en l'immortalité personnelle que comme le produit d'un orgueil insensé : l'homme, dans sa vanité, considérant l'univers comme si lui-même en était le centre et la raison d'être, anthropomorphiquement et anthropocentriquement, attribue à son existence individuelle une valeur qu'elle est loin de posséder, et ne peut se résoudre à admettre qu'il ne soit qu'un atome au sein de l'infini du temps et de l'espace. Il donne à son insignifiante existence une importance plus qu'exagérée, se figurant en même temps, ce qui est stupide, que les lois de l'univers correspondent à ses désirs subjectifs, comme si la marche du grand tout

était basée sur une morale telle que les hommes la conçoivent, et comme si la persistance des individualités était une nécessité cosmique. Dans une religion comme le bouddhisme, où tout désir est représenté comme une souffrance et où l'absence des désirs est donnée comme l'essence de la félicité, il va sans dire que l'on ne saurait voir de la perfection morale dans le souhait ardent de la survie, personnelle, et que de plus rien ne porte à croire à cette survie dont la valeur serait absolument nulle, du moment que pour ceux qui y parviennent la volonté, la pensée, le désir et le sentiment ont cessé. Avec ces choses disparaissent les personnes en ce qui les distingue les unes des autres : les âmes rentrent donc au sein de l'esprit universel, dont elles n'ont été séparées que pour un temps limité dans une enveloppe terrestre.

Les considérations qui précèdent nous ont continuellement mis en face du motif le plus élémentaire de la croyance en l'immortalité, le *désir* et l'*espérance* spontanés. Le désir est le père de la pensée ; *quod volumus credimus*, dit un vieil adage. La plupart des humains ont enracinée dans l'âme la passion de vivre, et ils se cramponnent à l'existence, même lorsque celle qui leur est échue semblerait à d'autres être le contraire de désirable, et certainement pas de nature à ce que l'on pût souhaiter de la voir se prolonger. Le besoin de la conservation personnelle est un de nos instincts les plus puissants ; il franchit la tombe même, car le désir de l'immortalité n'est pas autre chose qu'une forme de la recherche de la *conservation personnelle*. Si la vie, telle qu'on la connaît, est loin de procurer des joies, on a le secours de l'imagination, qui, portée à idéaliser, évoque l'image d'une vie future toute faite de beauté. Si, au contraire, l'existence que l'on a en partage est déjà belle et heureuse, on souhaite que la mort n'en soit pas la fin et on la veut prolongée, bien qu'en d'autres lieux et sous une forme différente ; tandis que ceux que rongent les soucis et les chagrins, espèrent en être une fois délivrés et se voir mis en possession d'une existence ravissante, répondant enfin à leurs aspirations. Dans l'un des deux cas, comme dans l'autre, la pensée que la mort termine irrévocablement et absolument l'existence personnelle, semble insupportable. Sans doute, les hommes se cramponnent aussi longtemps qu'ils peuvent à la vie d'ici-bas ; mais ils savent que la mort les guette, que rien ne peut faire qu'ils lui échappent ; et, pour ne pas perdre néanmoins ce qu'elle est destinée à leur enlever, ils se forgent un autre monde, où ils comptent continuer d'être. Ce n'est point un sentiment purement égoïste qui est ici à l'œuvre, car on désire tout aussi bien l'immortalité pour les autres que pour soi ; la disparition absolue de

leurs parents, amis et connaissances paraît aux hommes une pensée aussi horrible que la leur propre ; on croit donc à la prolongation de la vie de ceux que l'on a connus, on espère les revoir dans un état de béatitude, et cet espoir adoucit la douleur de la séparation.

Du moment que le désir de vivre est ce qui donne naissance à la croyance en l'immortalité, il va sans dire que l'image que l'on se forme de la vie future diffère d'un individu à l'autre, suivant ce que chacun considère comme le bonheur. Le Walhalla des Germains est autre que les Champs Élysées des Grecs, le ciel des chrétiens autre que celui des musulmans. Le ciel que le marin se dépeint ne saurait être identique à celui que se figure le paysan, celui des simples d'esprit doit nécessairement différer de celui des croyants d'une culture raffinée.

Sans doute ainsi la croyance en l'immortalité a pour principale source le désir de vivre ; mais on ferait erreur si l'on voulait, partout où cette croyance se rencontre, la faire découler de cette cause seule. Souvent, que ce soit par ignorance ou par paresse d'esprit, on tombe dans la faute de donner une seule et même explication d'un fait psychologique partout où l'existence s'en constate. Les mouvements de notre âme sont beaucoup trop compliqués pour cela, et il n'existe pas un seul motif d'admettre qu'un même phénomène ne puisse pas être produit par des influences et des mobiles divers.

Ici aussi la source de la croyance n'est pas partout identiquement la même ; ce qui y porte peut varier suivant la plus ou moins grande facilité à subir les influences du dehors chez les différents individus, suivant les degrés de leur développement intellectuel, suivant la hauteur de culture qu'ils ont atteinte. Nous pouvons signaler comme une seconde source de la croyance en l'immortalité la *puissance de l'imagination*, telle qu'elle se manifeste dans l'état mental du *rêve*. Cela se constate surtout dans les faits dont s'occupe l'ethnographie ; c'est au point que beaucoup de personnes voient dans le jeu de l'imagination, dans les rêves la cause première de la croyance en une vie d'outre-tombe. Peschel, par exemple, écrit dans sa *Völkerkunde* : « Sans doute ce sont toujours des phénomènes de la nature des songes qui ont réveillé l'idée de l'immortalité ». Dans tous les cas, on ne saurait douter que les rêves n'aient contribué à faire naître cette croyance et ne l'aient grandement affermie. C'est surtout durant cette activité involontaire de notre esprit que notre imagination a, pour ainsi dire, la bride sur le cou et que le jeu de l'association des idées se poursuit en nous de la manière la plus irrégulière et désordonnée. Des perceptions apparentes de nos organes sensuels s'enchaînent dans les séries les plus capricieuses et se

groupent bizarrement avec des lambeaux de souvenirs provenant d'expériences antérieures. Or, du moment que coup sur coup les rêves font surgir devant nous l'image, fugitive mais nette et vivante, non seulement de personnes qui existent encore sur la terre, mais aussi de celles que la mort a enlevées, il n'est point surprenant que chez des peuples enfants, qui n'ont pas la moindre notion de physiologie et de psychologie, se forme l'idée de l'existence d'une âme immatérielle et indépendante, en état de subsister par elle-même, de se déplacer librement, et de quitter le corps, sans que la destruction de cette enveloppe matérielle menace son existence à elle. Là où la vie au sein de la libre nature favorise le jeu de l'imagination, tandis que les rêves sont souvent si distincts qu'on ne peut guère les distinguer de la réalité, d'autant plus où l'on est trop ignorant des lois de la nature pour pouvoir exercer une critique sérieuse qui sépare le vrai du faux, il est dans l'ordre des choses que l'on se représente sans hésitation l'existence d'ombres vivantes, d'esprits qui apparaissent et d'âmes de morts errantes. Ce qui n'existait que dans l'esprit, est projeté par lui, comme une réalité, au dehors, et l'on croit réel ce que l'imagination a enfanté. Surtout le fait que l'on revoyait fréquemment en rêve des parents aimés et des amis, quoiqu'ils fussent morts depuis longtemps, a dû nécessairement faire admettre que leur esprit avait continué à vivre, quoique leur corps eût été réduit en poussière.

Mais, de leur côté, les esprits formés à la pensée critique, rebelles à se laisser conduire par des rèves fallacieux, peuvent, justement comme fruit de leur pensée, être amenés à la croyance en l'immortalité. Si l'on peut considérer les rêves comme des images réfléchies de ce qui se passe sur la terre, on peut, à l'inverse, en se basant sur des considérations qui conduisent à des conceptions philosophiques du genre du phénoménalisme et du panpsychisme, affirmer que la vie elle-même n'est qu'un rêve formé de fausses apparences et d'inconsistance, passager et trompeur. Lorsque certains sentiments religieux viennent se joindre à ces conceptions, on espère un réveil, on compte une fois pouvoir marcher en pleine lumière, assister à une révélation qui mettra fin aux angoisses de l'esprit torturé par mille énigmes actuellement indéchiffrables, trouver l'explication de mille mystères actuellement incompréhensibles. Si le cœur cherche, l'esprit aussi a ses besoins. Il demande la clarté, et s'il ne la trouve pas malgré ses efforts de réflexion, son labeur et sa fatigue, il se prend à espérer qu'une fois, plus tard, il trouvera dans des circonstances plus favorables ce qui lui échappe ici.

Il est vrai que l'on ne constate pas par l'observation directe la

présence de l'âme ou de la personnalité humaine, en qualité d'être un en soi, absolument; mais elle ne semble pas moins réelle. On voit le corps se détruire, mais non pas l'âme: de là vient qu'on se représente aisément celle-ci comme une substance impérissable, qui n'est pas détruite avec le corps. C'est là une conception évidemment *dualiste*, mais sans doute les premières idées que l'on s'est faites au sujet des rapports entre le corps et l'âme ont toujours eu ce caractère. En effet, cette conception est, dans sa simplicité, la plus à la portée de ceux qui n'ont pas l'esprit philosophique; il faut beaucoup de réflexion et une grande intelligence de la nature des choses pour concevoir un monisme fort éloigné de la notion primitive. En outre, non seulement la mort répugne aux hommes, mais de plus, ceux qui ne sont pas armés de connaissances suffisantes en physiologie, ne peuvent pas se rendre compte de la nature et des causes de la mort. Ainsi le sentiment et la raison s'unissent pour faire admettre l'existence d'une âme impérissable.

Un dernier mobile, qui n'est point le moins important, reste à signaler; c'est le mobile *moral*. Lorsque le sens de la distinction entre le bien et le mal s'est réveillé, et que l'on a la notion du juste et de l'injuste, de la récompense et du châtiment, celle d'une rémunération, d'un sort dépendant du mérite relatif, doit nécessairement naître sous l'empire des idées régnantes sur la morale. Cette rémunération n'a pas lieu ici-bas : très souvent le méchant n'est point puni et l'homme de bien doit souffrir, le sort de chacun est très fréquemment en contradiction flagrante avec ce que le sentiment de la justice semble réclamer. Il n'est donc pas surprenant que le sens moral se révolte, et que, pour le sauver, on renvoie la rémunération, sans laquelle on ne croirait plus à la justice, et qu'on l'attende d'une autre vie. Nombreux sont ceux qui ne peuvent se passer de cet appui pour marcher délibérément dans les sentiers de la vertu. On ne saurait considérer comme très relevé leur point de vue moral, devant plutôt faire le bien parce qu'on l'aime en lui-même, indépendamment de toute pensée de récompense; mais le grand nombre est incapable de s'élever à cette hauteur, un petit nombre d'élus seuls y parviennent.

Le motif moral de la croyance en l'immortalité dont nous venons de parler, n'est pas autre que le principe qui est à la base de la doctrine du *Karma* dans le bouddhisme et qui applique au monde moral la loi de causalité déterministe. Si, d'un côté, beaucoup d'esprits se sentent pressés de croire en un ordre fondamental, régnant dans le monde physique malgré l'immense variété des phénomènes, tout aussi nombreux se trouvent, d'un autre côté, ceux

qui cherchent ce même ordre dans le domaine de la morale, poussés par un besoin irrésistible de leur âme à croire en une loi morale universelle. Si alors ils ne peuvent en voir la réalisation sur la terre, ils admettent, comme nécessaire pour compléter ce qui a été commencé dans cette vie, une seconde vie invisible, à côté de la vie visible; l'existence d'un monde suprasensible est un postulat de leur manière morale de comprendre l'univers.

Nous avons déjà fait remarquer que l'espérance de la rémunération dans la vie future est bien un motif très puissant, et psychologiquement fort explicable, de la croyance en l'immortalité, mais que l'on ne saurait l'appeler le plus noble des motifs. On a vu cependant que cette préoccupation de justice rétributive ne concerne point exclusivement, dans l'esprit de ceux qui la nourrissent, leur sort personnel, la récompense qu'ils attendent pour leurs mérites à eux, mais, qu'au contraire, elle peut se rapporter à l'ordre de l'univers dans son ensemble. A cela vient se joindre encore un autre motif moral, moins considérable peut-être au point de vue philosophique, mais de valeur morale très grande, tellement que ce n'est que pour un nombre très restreint de personnes qu'il forme un motif de croire en l'immortalité. Il s'agit de la recherche du *perfectionnement moral*. Ici la pensée ne se porte plus sur une félicité extérieure que l'on obtiendrait en échange de la vertu que l'on aurait pratiquée. Bien au contraire, le sentiment dominant est celui de l'insuffisance morale dont on a conscience. Obligé de s'avouer que, soit par sa propre faute, soit autrement, on est à une distance immense de la réalisation de l'idéal moral que l'on envisage, on porte ses yeux et son espoir vers un monde, dans lequel il sera possible de mieux répondre à cet idéal et de s'avancer vers une conclusion plus harmonieuse et moins décevante de son existence. Ainsi, même dans ce dernier motif, le désir n'est pas absent; mais il s'ennoblit, puisqu'il consiste dans l'aspiration vers un état où il soit possible de mettre la conduite pratique d'accord avec l'obligation morale dont on a une vive conscience.

C.-J. WIJNAENDTS FRANCKEN.

La Haye.

OBSERVATIONS ET DOCUMENTS

OBSERVATION SUR UNE MUSICIENNE (1895-1902).

I. — *Caractères physiques. — Hérédité.*

Taille moyenne, tête à peu près ronde, cheveux châtains foncés, yeux gris de fer et brillants, grands ouverts, peau claire et mate, voix cristalline : tels sont les traits extérieurs de la jeune musicienne dont je vais donner l'esquisse psychologique.

Elle est la seconde née de parents jeunes et sains (je note seulement de l'arthritisme chez le père); sa santé générale est bonne et la rend capable d'un travail soutenu et prolongé.

Son hérédité surtout nous intéresse. Le père est français, il a pratiqué l'art du graveur, il a l'oreille juste, il joue quelque peu du violon et n'est pas sans mémoire musicale. On me parle du grand-père paternel [1] comme d'un esprit chercheur et singulier. La mère est demi-russe, née d'un père moscovite et d'une mère parisienne, fort bonne pianiste. Des deux sœurs, l'aînée est très bien douée pour les arts, musique et peinture, la plus jeune n'a pas d'aptitude musicale. Un frère est aussi non musicien.

Malgré l'apport paternel, l'hérédité semblerait ici constituée plutôt par la mère, par exception à la règle de Möbius. Mais il nous faut tenir compte du croisement, et nous rencontrons, dans le présent cas, ces deux facteurs, un métissage, une qualité ethnique : j'entends par là une aptitude qui, se trouvant répandue assez communément parmi les Slaves, a plus de chance de se retrouver en un individu donné.

II. — *Qualités sensorielles.*

Mlle Bl. L... est nettement auditive. « Je ne peux pas, me dit-elle, ne pas entendre la note. » Elle en apprécie sans hésiter la hauteur absolue, c'est-à-dire qu'elle la reconnait et la situe exactement sur l'échelle des sons.

1. Je note que ce grand-père paternel était breton, et avait épousé une lorraine.

En dépit, pourtant, de cette faculté si remarquable, elle a « l'ennui » de devoir recourir au piano quand elle compose.

Il ne lui importe pas qu'un instrument soit tout à fait juste; son oreille le corrige, et entend la note qu'il faut entendre.

Elle est visuelle à un moindre degré, et pour la lumière, semble-t-il, plutôt que pour les couleurs, pour les aspects plutôt que pour les formes.

L'idée de composer s'allie pour elle, aussi avant que remontent ses souvenirs, à la vision nette des couvertures bleues de l'édition Peters, portant les noms en gros caractères noirs.

Ayant noté, plusieurs mois après le voyage, une impression du soir, elle a revu en composant et revoit encore le site du Poitou, le ciel bleu qui demeurait clair, alors que l'obscurité couvrait déjà la terre; cette sensation visuelle s'accompagnait d'une sorte d'éblouissement ou de léger vertige.

Au contraire d'un jeune compositeur qui me dit voir la page *tout écrite*, quand une idée musicale se présente à lui avec clarté, elle ne voit jamais la page écrite; elle reste même curieuse de la figure que prendra sa pensée, une fois mise sur le papier.

Elle ne sent pas, ou très peu, les arts plastiques, ne s'y intéresse guère. La nature même n'a pas pour elle un véritable intérêt pittoresque; elle y goûte surtout le plaisir physique de l'espace, de la fraîcheur, de la lumière. Elle n'aime ni la montagne ni la mer : la montagne lui ferme l'horizon; le bruit de la mer gêne la voix qui chante en elle. Elle ne se plaît qu'aux champs, dans la vraie campagne solitaire, aux ondulations larges et calmes.

III. — *Qualités générales.*

Nature morale droite, par éducation et clarté d'esprit, ses qualités affectives sont tempérées. Son art la prend encore tout entière; elle lui subordonne tout le reste, amitiés et sentiments, et se réfugie, contre les banalités du monde, dans sa « vie intérieure ».

En même temps qu'elle se montre parfois absolue dans ses jugements, ce qui est beaucoup affaire de jeunesse et défaut de culture approfondie, elle a de la gaieté, de l'entrain, de la franchise; nulle vanité ni prétention. Sa ténacité au travail surmonte tous les découragements.

L'intelligence générale est bonne. Les diverses facultés demeurent en équilibre, et le don spécial, s'il tire à soi les forces de la sensibilité, n'entraine point d'atrophie ou de vide appréciable dans le territoire cérébral. Toute perturbation qui surviendrait serait consécutive, acquise, dépendante du mode de vie et des conditions du travail.

IV. — *Vocation.*

Son aptitude s'est prononcée dès l'âge de quatre ou cinq ans. L'enfant s'amusait volontiers au piano ; mais sa mère l'en éloignait, ne voulant pas commencer si tôt l'éducation musicale de sa fille. Vers ce temps, les deux sœurs assistent à un spectacle qui se donnait à l'Hippodrome : tandis que des chars y défilaient, pleins de personnages aux riches costumes, l'orchestre jouait un air assez vulgaire, une marche indienne. L'enfant en est si ravie, qu'elle cherche au piano cette marche, à peine rentrée à la maison, et la retrouve sous ses doigts. La mère n'hésite plus, devant une vocation si marquée, et donne les premières leçons.

Peu après, entre six et sept ans, l'enfant compose un petit morceau, conformément aux modèles que lui offre sa *Méthode*. Ce morceau est déjà assez correct et dénonce une intention personnelle : un mineur, une résolution cherchée sur un accord.

Elle ne se rappelle pas n'avoir pas eu l'idée arrêtée de composer, la volonté ferme de faire comme ceux dont elle voyait le nom inscrit sur la couverture des partitions. Elle continue donc à chercher dans sa tête, à s'essayer sur le clavier. Sa mère écrit ses compositions, car elle ne saurait encore les noter elle-même. Dès lors, l'invention prenant le dessus, elle se désintéresse de l'étude du piano, en tant que mécanisme. Cet instrument n'est plus pour elle que le moyen de traduire ses pensées musicales.

Une de ses pièces enfantines porte pour titre : *Gavotte*. Elle ne sait pas pourquoi. Aujourd'hui seulement, poursuivant ses etudes de composition musicale à la *Schola cantorum* (où elle tient elle-même une classe d'harmonie et de contrepoint), sous la direction de M. Vincent d'Indy, elle apprend ce qu'est au juste une gavotte, une sarabande, un passe-pied.

On a publié d'elle des *motets*, ses premières compositions bien venues. Elle se demande comment, ignorant alors la technique et le sens des formes musicales, elle a pu les composer.

En général, avant toute leçon, elle écrivait à peu près bien dans le ton, grâce à l'avertissement naturel de l'oreille et à un apprentissage spontané.

V. — *Crises et apprentissage.*

Elle venait de passer une année entière (1900-1901) dans le plus profond découragement : elle se sentait incapable de produire, ne trouvait rien. Cette crise ayant pris fin, elle l'a notée. Elle n'eut rien pu écrire, tant que la crise durait.

Auparavant — après les *motets* de la 1re période — elle avait écrit un petit opéra, une sonate pour piano et violon, diverses pièces d'orchestre, mais jamais de piano seul ; elle ne *peut* pas faire cela jusqu'à

présent. Elle s'essayait. Elle reconnaît maintenant que ces pièces manquaient d'unité. Elle apprend enfin, me dit-elle, à « exprimer sa pensée »; elle cherche la clarté, la simplicité. Nul doute que ces temps de stérilité correspondent à l'effort même de l'apprentissage; la langue que l'on veut parler se refuse à vous obéir pendant qu'on la travaille.

En manière d'étude, et pour satisfaire à son besoin de produire, elle note ses impressions sous ces titres, *Le Soir*, *Le Voyageur*, *Le Ruisseau*, *La Joie*, etc.[1].

Dans les pièces avec chant, elle compose les paroles en même temps que la musique. Elle s'en tient à la prose; le vers lui semble une gêne.

VI. — *Sympathies et antipathies.*

Je la priais un jour de me citer quelque page d'un maître qu'elle aurait aimé et ne goûterait plus aujourd'hui. Elle nomma aussitôt Wagner, Schumann. — « Mais quelle raison, lui disais-je, pourriez-vous me donner de ce changement? — Ils ne me sont plus sympathiques, avoua-t-elle; ils ne répondent plus à mon sentiment. Puis, en particulier pour Wagner, la pensée qu'on le traitait avec injustice me disposait à l'admiration. » Son jugement ne dépendait pas d'une raison de métier. Elle ne remarquait pas alors le métier, parce qu'elle ne le savait pas encore.

Bach, Glück, Beethoven, voilà ses maîtres favoris, au moins parmi ceux qu'elle connaît. A un degré moindre, Berlioz. Maintenant Rameau, qu'elle ignorait, le dispute à Glück. Haydn lui demeure étranger. Elle ne sent pas Mozart, sinon dans quelques pages. Elle méprise les Italiens de la période rossinienne, ne pouvant goûter le genre de mérite auquel ils ont prétendu. La musique moderne, à peu près toute, ne lui est pas sympathique davantage.

Très marqué est son éloignement pour la peinture sensuelle de la passion. Elle ne s'intéresse peut-être pas assez à l'expression des caractères et des diversités de la vie dans la musique.

En revanche, elle sent profondément la musique religieuse. Cette musique correspond à une tendance de son être; son émotion d'art a pris forme, sans effort, selon un type créé par la foi ancienne, qu'elle ne partage pourtant pas. Et c'est ici un trait principal de cette riche nature.

VII. — *Idéal et sentiment.*

Élevée par des parents non pratiquants, incroyante et même froidement rationaliste, elle découvre néanmoins que le sentiment religieux est très développé en elle. Sa sympathie va à ceux qui croient et ont cru, dans tous les temps. « Il n'y a rien, m'écrit-elle, dans leur vie

1. Quelques-unes de ces pièces ont été exécutées.

intérieure, dont je ne saisisse d'instinct la nuance la plus délicate, tandis que rien au contraire n'est plus loin de moi que le bon sens incrédule qui ne rêve pas. » « Les accents, les expressions de leur foi, ajoute-t-elle avec force, me pénètrent d'une émotion si intense et si vraie, qu'il m'a fallu plus d'une fois le dire en musique. Or (j'appelle l'attention sur ce passage), un artiste peut, sans le vouloir, mentir en paroles ou en actions, mais là, dans sa langue, il ne ment pas. »

Elle se demande comment il se fait qu'elle soit ainsi préparée à ressentir des choses que son éducation libre, hors de toute croyance, lui devrait avoir rendues étrangères, comment son cœur est ému de ce qui n'a jamais troublé sa raison. Car « voici très longtemps, dit-elle, que j'assiste sans comprendre à cette contradiction qui est en moi ».

Elle l'explique à demi, pourtant, cette contradiction, quand elle suppose que c'est peut-être que « les religions sont les plus belles, les plus émouvantes créations humaines », ou encore, que le sentiment religieux est « en tout être qui sent que les idées sont de la vie », et que « les religions doivent être l'expression imparfaite et variable d'un sentiment qui existe avant toute croyance définie, et crée lui-même son objet ». Le même coup d'aile qui élève les grands mystiques religieux au-dessus des pauvretés de la dévotion vulgaire, la porte au delà du dogme défini et des pratiques étroites, pour ne plus accepter de la religion que l'aspiration vers la Beauté, qui est le divin, et la sincérité de l'effort qui y veut atteindre.

Elle voudrait donc puiser à une source intime la même inspiration qui déborde dans la musique religieuse. Elle tend à un état d'adoration esthétique, dont je n'essaierai pas de donner à présent la définition, et qui me semble enfermer toutes les formes supérieures du désir.

VIII. — *Particularités psychologiques.*

1. — A la question, si elle peut démêler ce qui se passe en elle, si elle *voit* quelque chose quand elle entend de la musique, une page non connue par exemple, et n'écoute pas en « professionnelle », sa réponse (juin 1902) est que : la musique se traduit pour elle en *inflexions de voix*, sans qu'elle se figure aucunement une personne qui chante ; elle *voit* des *gestes expressifs*, correspondant à l'émotion ressentie, émotion vague et sans mots, sans qu'elle se représente non plus une personne qui ferait ces gestes. Elle a toujours vu, me dit-elle, des gestes expressifs en entendant de la musique ; la succession de deux accords suffit à évoquer cette sorte de vision. Elle éprouve en même temps, très distinctement, une tendance à reproduire ces gestes elle-même.

Rarement il lui est arrivé de voir un paysage, à moins que le thème n'en fût fourni.

Elle n'est pas passive en écoutant, mais vivante et réagissante [1].

1. Un autre compositeur, M. Paul P., celui-là même dont j'ai dit plus haut qu'il voit la *page écrite*, fait à cette nouvelle question la réponse suivante :

2. — A cette autre question, si elle apprécie l'ingéniosité des combinaisons, elle répond d'une manière affirmative. Elle ne méprise pas les finesses du dessin, les arabesques de la musique (c'est moi qui emploie le mot de Hanslick), bien qu'elle cherche dans la musique tout autre chose [1].

3. — Quant à la valeur de la musique comme langage, il semble qu'elle soit pour elle le langage d'une émotion qui ne se pourrait écrire avec des mots, et que le mot souligne seulement, lorsqu'il s'y trouve, ou quand, composant elle-même, elle joint des paroles au motif [2].

4. — A cette dernière question, si la qualité même du son, la voix de l'instrument ou de la personne humaine, provoque en elle un plaisir distinct de celui de l'expression, et quelle place elle fait aux timbres et aux voix dans son émotion d'art, elle donne cette réponse intéressante, qui achève de nous instruire sur son génie personnel :

« Je crois être très peu sensible au charme même du son, si ce n'est un instant et par surprise; encore le plaisir en est-il tout de suite émoussé. Il m'a toujours semblé, surtout autrefois, que la musique existait d'une manière absolue, en dehors de tout instrument particulier. J'ai plutôt éprouvé de la gêne à l'incarner, à l'enserrer dans les limites précises d'un instrument ou d'une voix. Rarement, je crois, les qualités particulières d'un instrument me suggèrent une idée musicale; c'est cette idée qui, obligée pour vivre d'avoir un corps, s'en

« Quand j'entends de la musique, d'une façon générale je ne vois rien : je suis, avant tout, émotionné plus ou moins fortement suivant que la page exécutée est plus ou moins conforme à mon tempérament. Il me souvient pourtant, à l'audition de la sonate de piano op. 31 de Beethoven, qui débute par les quatre notes de l'accord de dominante du ton, énoncées lentement avec point d'orgue sur la dernière, suivi d'un trait très agogique, d'avoir eu l'impression de voir quelqu'un qui hésite puis prend subitement son parti : tel Hercule balançant entre la route du plaisir et de la vertu et s'engageant résolument dans cette dernière. C'est une des rares fois où j'ai eu semblable vision, et encore l'impression est-elle bien légère. Je puis donc dire que, pour moi, l'audition de la musique produit un effet purement *émotionnel.* »

1. A cette seconde question, M. Paul P. répond : « Comme homme de métier j'apprécie l'ingéniosité des combinaisons à la lecture, mais à l'audition celles-ci n'ajoutent rien à mon plaisir. A mon sens, la musique n'est pas un jeu de l'oreille : c'est avant tout un art *intellectuel* où le cœur d'abord et l'esprit ensuite ont toute la part. L'oreille n'est que le conduit par lequel mon cœur et mon cerveau sont atteints. Je cherche dans la musique une expression juste, une belle idée, mais jamais un effet physique auquel je suis peu sensible. »

2. Sur ce point, M. Paul P., qui est moins symphoniste et plutôt dramatique, m'écrit : « La musique pure — par là j'entends la musique sans parole — est essentiellement vague. A supposer qu'une idée littéraire ait guidé le musicien dans de semblables œuvres (on dit que Beethoven se bâtissait un scenario pour ses sonates), il est difficile pour ne pas dire impossible à l'auditeur de la deviner. Je n'en dirai pas autant de la musique associée à des paroles : dès qu'elle s'unit à sa sœur la poésie, elle devient singulièrement propre à rendre les moindres sensations, les plus délicats sentiments. Le langage s'efface et les mots sont vaincus. C'est alors qu'on peut admirer l'excellence de cet art divin. Rien ne peut rendre la jouissance que procure une belle poésie traduite par les sons. L'âme tout entière est conquise. »

accommode comme elle peut, et le traîne après elle par sa volonté. Certes, le corps doit être beau, pour bien *servir*, et d'autre part, on ne doit pas demander à son corps plus ni autre chose qu'il ne peut. C'est pourquoi il me semble que, entre les nécessités physiques d'un instrument et la volonté musicale pure, l'équilibre peut s'établir de la même façon qu'il se fait entre les facultés physiques et intellectuelles d'un être vivant.

« Mais, de même qu'un beau corps au service d'une nature morale inférieure n'intéresse que peu de temps, et en vue seulement de la destinée plus haute qu'on rêve pour lui, de même un son plus beau que l'idée qu'il exprime ne m'intéresse, sitôt passé le premier moment de plaisir, que par la recherche d'une application de ce beau timbre à un but plus élevé.

« Je remarque aussi que dès que je ne me contrains pas à imaginer tel ou tel son d'instrument, tout ce qui chante de musique dans ma tête est le plus souvent sans timbre défini; c'est une sorte de voix illimitée, qui a bien les inflexions et les intentions expressives de ma voix, à moi, mais qui reste cependant impersonnelle. Cette voix est comme le sentiment et l'expression même, elle dessine tous les contours imaginables, mais je n'entends pas bien le son qu'elle a. On dirait la musique *absolue*.

« En résumé, même en admettant que je fasse, sans m'en rendre compte, quelque erreur, en voulant prendre sur le fait des sensations difficiles à fixer, je suis sûre que le *timbre* n'est pour moi qu'un moyen d'expression et jamais un but.

« Le *rapport* des timbres est quelque chose de bien plus important, parce qu'il semble qu'alors le dessin intervient. Deux timbres différents s'opposent non seulement par la couleur, mais aussi par la *dimension* que leur donnent une intensité, un volume différents. Un hautbois près d'un violoncelle n'est pas seulement une couleur claire sur une tache sombre, il est aussi une masse petite à côté d'une plus grande. C'est un mince ornement auprès d'une colonne. Il y a donc entre les timbres des rapports de *couleur* et des rapports de *proportion*.

« Un timbre seul n'est qu'une couleur; plusieurs timbres de volumes différents deviennent de l'architecture, et dès lors les couleurs revêtent des formes. Leur force expressive est donc bien plus grande [1]. »

1. Au sujet de la même question, M. Paul P. (et cette déclaration tempère ce qu'une de ses réponses précédentes pouvait sembler avoir d'excessif) s'exprime ainsi : « Une phrase musicale produira un sentiment tout autre, énoncée par tel ou tel timbre : c'est dire que tout en laissant à l'*Idée* sa prédominance incontestable, puisqu'elle est toute la musique, j'accorde aux sonorités une importance évidente. Sans elles, l'art de l'instrumentation ne saurait exister. Telle note de tel chanteur sera essentiellement émouvante par elle-même, émise indépendamment de toute idée musicale. Je reconnaîtrais tel violoniste à son son : tel virtuose a une sonorité si puissante, qu'à l'entendre s'accorder on est déjà ému. Et dans la solitude de la nature, qu'une voix isolée fasse entendre un son, quelle poésie, quel tableau s'évoquera à votre imagination! »

Il y aurait beaucoup à tirer de cette page intéressante. Ce n'est pas le lieu de le faire, et j'en viens aux conclusions.

CONCLUSIONS.

En ce qui concerne l'*hérédité* et la *vocation* :

1° Nous avons ici un cas favorable à l'égard de la transmission directe d'une aptitude, toute réserve faite sur les interprétations possibles des cas de ce genre et sur la transmission par la mère ;

2° L'aptitude spéciale est marquée, indiscutable, et s'accuse de très bonne heure ;

3° La vocation est irrésistible, exclusive, absorbante ;

4° Les mémoires particulières préexistent à tout exercice, et sont l'instrument nécessaire de la vocation.

En fait de *relations psychologiques* générales, nous aurions à noter :

1° La prédominance de l'état affectif ;

2° La prédominance de la faculté auditive sur la faculté visuelle ;

3° La vivacité d'admiration, et la partialité dans les jugements de goût, qui est le fait des producteurs plutôt que des critiques ;

4° L'indifférence pour les qualités de métier, aussitôt que l'invention se fait jour et réclame les forces du sujet ;

5° L'antagonisme si souvent signalé entre le moment de l'émotion et celui de la création, soit qu'une excitation trop forte dérive l'énergie nerveuse, soit qu'un sentiment dépressif abaisse le ton vital.

Pour la *composition*, il faudrait relever :

1° L'influence des types d'art déjà créés sur les formes de l'inspiration nouvelle, des sentiments hérités ou appris sur les sentiments nouveaux ;

2° La reviviscence spontanée des images, et le passage fréquent et facile d'une classe d'images à une autre ;

3° La traduction de toute émotion en des images préferées, contre-partie d'une incessante métamorphose des états sensoriels en états émotionnels.

Comme *traits psychologiques individuels*, ou plus marquants, je noterais :

1° La vision de gestes vivants, dans l'audition, avec la sensation nette de mouvements internes [1] ;

2° La non-visualisation de la phrase écrite, avant l'écriture ;

3° La gêne d'un thème étranger qui s'imposerait à l'inspiration, et parfois l'association spontanée d'un mot, ou même d'une simple articulation, à la note expressive ;

4° Le désir — qui décroît peut-être à mesure que s'accroît le pouvoir d'expression — d'une musique absolue, sans autre corps que la

1. Ici ma correspondante, que je prie de relire cette étude, note : « Voilà la vérité. Je *sens* les gestes bien plus que je ne les vois. Je sens vivre, palpiter, respirer la musique. »

vague résonnance de sa propre voix, une musique qui ne se réaliserait que pour se communiquer à autrui et pour durer.

Sur la musique en tant que *langage*, je ferais valoir :

1° La définition de la musique, comme d'un langage imprécis, flottant, au moins pour autrui, qui n'épuise pas l'émotion ni ne l'arrête dans le moule sec et rigide des mots;

2° La définition de l'idée musicale comme étant la traduction, intérieure ou extérieure, de toute idée, impression ou sentiment, exprimable ou non par des mots, en phrases de sons ayant leurs lois propres, leur syntaxe raisonnée.

Quant à la nature de l'*émotion esthétique*, ces trois éléments y apparaissent toujours :

1° Le plaisir sensoriel, attaché aux sonorités et aux rythmes, plaisir qui ne s'abolit pas, mais se subordonne seulement à celui qui vient de la suite expressive des sons, en raison du sentiment et de l'éducation musicale de chacun de nous;

2° Le plaisir émotionnel, qui vient du renforcement [1], de la répétition ou de la reconnaissance d'un état sentimental quelconque, joyeux ou douloureux, mais épuré, transformé par l'art qui l'exprime;

3° Le plaisir intellectuel des combinaisons.

A l'égard des *théories*, nous pourrions invoquer, en faveur de la théorie motrice (Vernon Lee et Thomson), les tendances au mouvement de notre sujet.

La théorie de l'imagination créatrice affective (Ribot) aurait pour elle l'antagonisme qui apparaît ici entre l'audition et la visualisation, et, jusqu'à un certain point, entre le chant intérieur et ses instruments matériels. Il ne faudrait pas oublier d'ailleurs que le plaisir sensoriel demeure inhérent à l'état affectif. Sans le plaisir spécial attaché aux sensations, même obscures, de l'ouïe et de la vue, on ne s'expliquerait pas pourquoi, pour exprimer ses émotions, un Berlioz choisit la langue des sons, un Delacroix celle des couleurs. La musique pure, c'est-à-dire abstraite de ses moyens d'expression et réduite à l'audition interne, est un point d'arrivée; mais le point de départ est un état émotif concret, une excitation physique qui est agréable.

En revanche, nos données ne sont pas favorables à la théorie sexuelle, même amendée (L. Bray). Dans le présent cas, ce que nous voyons clairement, au début de la vocation, c'est une délicatesse extrême de l'oreille, une réceptivité spéciale de l'écorce pour les sons, le désir aussi d'exercer un sens mis en éveil et de renouveler une suite d'impressions qui font plaisir. Je ne contesterai pas que l'instinct irradie à son heure dans toute notre vie psychologique. Mais tant de

1. Ici ma correspondante note : « Le *Renforcement* : oui, c'est cela. En voulant rendre une impression ressentie, c'est en partie pour l'éprouver de nouveau qu'on travaille, et pour l'éprouver plus intense, plus aiguë encore. On insiste alors sur les points qui vous ont le plus ému en elle, et on connait à une sorte de plaisir presque douloureux qu'on lui a rendu la vie. »

faits s'interposent en ce passage du besoin brut à l'esthétique, et tant d'éléments nouveaux s'introduisent en chemin, que l'assise première disparaît sous le terrain d'apport où notre plante poussse et s'épanouit, à peu près comme le rocher sous l'humus qui vient le recouvrir.

Je pourrais ajouter encore, au sujet de la *constitution de la mémoire*, qu'elle me paraît plus définie et rigoureusement la même dans le musicien que dans le peintre.

Peut-être, enfin, serions-nous admis à supposer une affinité entre le sentiment religieux et le sentiment de la musique, le chant intérieur réalisant en quelque sorte, chez le musicien, l'union spontanée de l'âme avec une pensée sentie dans la nature.

Mais je ne veux pas dépasser le cadre modeste de cette observation, ni en forcer le sens.

L. Arréat.

REVUE CRITIQUE

LES OBSESSIONS ET LA PSYCHASTHÉNIE[1]

M. Pierre Janet publie chez Alcan deux volumes sur les obsessions et la psychasthénie; le second. écrit en collaboration avec le professeur Raymond. contient une admirable collection d'observations cliniques, où l'on retrouve les qualités bien connues des deux maitres, la précision et la pénétration de l'analyse, le sens de la complexité des faits, sans préjudice de la parfaite clarté de l'exposition. Le premier volume est l'œuvre exclusive de M. Janet; il contient surtout des théories psychologiques appuyées sur quelques faits bien choisis, et vérifiées d'ailleurs par les observations cliniques du second. A notre avis, il marque dans la pensée de M. Janet un progrès important, et c'est la raison pourquoi il nous a paru mériter mieux qu'une simple analyse.

I

Sous le nom de psychasthénie, M. Janet ne tend à rien de moins qu'à construire, sur le modèle de l'hystérie et de l'épilepsie, une grande psychonévrose qui comprendrait les obsessions, les impulsions, les manies mentales, la folie du doute, les tics, les agitations, les phobies, les délires du contact, les angoisses, les neurasthénies, les sentiments bizarres d'étrangeté et de dépersonnalisation, et à nous présenter ces troubles mentaux, si dissemblables en apparence, comme des manifestations différentes en degré, mais analogues en nature, d'un même état pathologique, *l'affaiblissement psychique*.

On peut distinguer dans son étude une partie analytique et une partie synthétique. Dans la première, il étudie d'abord le contenu intellectuel des obsessions, c'est-à-dire le sujet auquel s'appliquent les pensées du malade, l'idée du démon, du sacrilège, du suicide, ou toute autre. Puis, sous le titre d'agitations forcées, il analyse les divers troubles qui accompagnent les idées obsédantes ou qui les remplacent, et il entend par là toutes les opérations exagérées ou

1. Dr Pierre Janet, *Les obsessions et la psychasthénie*. Felix Alcan. [illegible]

inutiles qui constituent les manies mentales, les tics, les phobies ou les angoisses. Enfin il cherche dans un état très spécial, sorte de sentiment intellectuel, *l'inquiétude*, l'origine d'où proviennent les obsessions et les diverses agitations.

Dans la deuxième partie, plus générale et plus synthétique, M. Janet discute les différentes hypothèses qui ont été présentées pour expliquer ces curieuses altérations de l'esprit, et finalement il nous expose la sienne, hypothèse très profonde, préparée par ses précédentes études, et dont la discussion mérite de nous arrêter assez longtemps. Quant aux derniers chapitres de l'ouvrage, qui concernent le diagnostic, le pronostic, le traitement des diverses psychasthénies, ou la place qu'il convient d'assigner à la psychasthénie parmi les autres psychonévroses, ils nous ont paru relever plutôt d'une discussion de thérapeutique ou de pathologie nerveuse que d'une discussion de psychologie, et nous nous bornons à y renvoyer le lecteur.

II

Malgré la difficulté qu'éprouvent les malades à se reconnaître dans leur propre pensée, et par suite à l'exprimer clairement, l'observateur finit par se rendre compte de quelques idées principales qui constituent le fond intellectuel des obsessions. Ce sont des idées de sacrilège (Claire voit un homme tout nu en train de souiller une hostie), de crime (Za... se sent porté à violer une femme sur un banc, à l'assassiner), de honte morale (Claire se croit diminuée dans son intelligence, dans sa mémoire, dans son caractère, dans sa valeur morale), de honte physique (Nadia trouve sa taille trop grande, ses mains trop longues, sa figure bouffie, ses hanches trop larges, ses bras trop musclés), d'hypocondrie (Jean est sans cesse préoccupé par la pensée de la mort, il s'inquiète sur le fonctionnement de chacun de ses organes).

Ces divers groupes d'obsessions paraissent très dissemblables par leur contenu; ils ne le sont qu'en apparence. Le sacrilège, par exemple, n'est pour certains esprits que la forme la plus élevée du crime; la honte de soi est très proche de la pensée du crime, l'hypocondrie très proche de la honte du corps. Nous sommes en présence d'obsessions très analogues, entre lesquelles nous pourrons facilement mettre en évidence des caractères communs.

Le premier, c'est que les préoccupations du sujet portent toujours sur des actes. Les hystériques obsédées, si magistralement étudiées par M. Janet dans ses névroses et idées fixes, subissent leurs hallucinations, s'en effraient, les décrivent, sans établir aucun lien entre ces obsessions et leurs actes. Les scrupuleux, au contraire, sont des obsédés de la volonté. Le fait est manifeste pour Za..., l'obsédé du crime, mais il n'est pas moins certain pour Jean, pour Nadia et pour

Claire. Jean, qui redoute tant la mort, ne craint pas les accidents de chemin de fer ou de voiture, ni la chute d'une cheminée; il redoute seulement les accidents qui pourraient se produire *par sa faute*, à la suite d'une hygiène défectueuse de l'esprit et du corps. Nadia, qui a honte de son corps, redoute surtout de n'être pas aimée, de ne pouvoir plaire. Claire, qui se croit diminuée dans son esprit, souffre de ne pouvoir accomplir les différents actes de la vie intellectuelle, morale ou sociale, et quand elle assiste à la profanation des hosties, elle ne manque pas d'ajouter : « C'est horrible de me laisser aller à de pareilles choses ».

Le second caractère de toutes ces obsessions, c'est que la pensée obsédante est celle d'une action jugée mauvaise par le sujet. Za..., qui veut tuer ou violer, considère lui-même ces deux actes comme des crimes; Claire, qui voit des membres virils se poser sur les hosties, et autres choses semblables, est parfaitement chaste; Jean, qui pense à la mort, redoute surtout de mourir.

De plus, tous ces scrupuleux sont tourmentés par un désir difficile à exprimer, et que M. Janet appelle le désir de l'extrême. Violer devant une église! avoir des rapports avec sa belle-mère! faire un péché horrible! accomplir le crime des crimes! tels sont les rêves obsédants qu'ils forment, à la fois abominables et grotesques.

Enfin, l'origine de ces idées paraît à M. Janet mériter une caractéristique spéciale. Contrairement aux idées fixes des hystériques, qui naissent des circonstances extérieures, un incendie, un viol, une mort, et relèvent du mécanisme ordinaire de la suggestion, les idées des scrupuleux viennent souvent du dedans, sont endogènes, et semblent traduire un trouble profond et réel du fonctionnement cérébral, senti et interprété par le malade. Si Jean, Za..., Claire, Nadia et tant d'autres, sont obsédés par des pensées particulières relatives à leurs actes, c'est peut-être qu'ils ont réellement des altérations de la volonté et qu'ils ont conscienee de ces altérations.

Mais il ne suffit pas de décrire le contenu des idées pour établir le diagnostic des affections mentales; les idées considérées en elles-mêmes ne sont que les produits inertes de notre activité, et le plus intéressant c'est souvent le travail de l'esprit qui les prépare, les combat ou les accueille. D'après M. Janet, lorsqu'on étudie les obsessions qui précèdent, on doit toujours considérer en même temps : 1° leur puissance positive de suggestion; 2° l'état de l'esprit qui les subit; et cette double considération permettra de marquer d'une façon très spéciale leurs caractères formels tels que leur permanence, leur force impulsive, leur représentation hallucinatoire et le degré de croyance qui s'y attache.

Ces obsessions sont permanentes : elles peuvent durer dix ans, douze ans et plus, mais cette permanence ne doit pas être expliquée par une sorte d'automatisme qui se prolongerait de lui-même. Le sujet prétend bien que l'idée vient d'elle-même, qu'elle s'impose à lui, qu'il

la subit sans pouvoir lutter; en réalité il nous trompe et il se trompe lui-même, car il cherche à la faire durer, à l'entretenir. Il en a comme un besoin maladif et ne se consolerait pas de la perdre. « Quand on a vécu dix ans avec une idée, dit Lise, on ne peut pas s'en passer. » Ces obsessions sont impulsives; elles tendent à l'acte, au crime, au sacrilège, dans les deux premiers groupes, au jeûne, dans les cas de honte du corps; à des précautions d'hygiène dans les cas d'hypocondrie, etc.; il y a là une loi générale. Mais le problème important est de savoir jusqu'à quel point cette tendance est forte. A-t-on affaire à une irrésistibilité absolue, à une sorte de fatalité automatique, comme dans les suggestions hypnotiques? M. Janet ne le pense pas, et, bien qu'avec quelques réserves, il estime que le malade s'effraie de son impulsion beaucoup plus qu'il ne lui obéit. Il éprouve un besoin maladif de la croire terrible et irrésistible, mais ce n'est que par accident qu'il y cède; il avait tout à l'heure une manie de l'obsession autant qu'une obsession véritable; il a de même une manie de l'impulsion autant qu'une impulsion caractérisée.

Les obsessions s'accompagnent-elles d'hallucinations? On n'hésiterait pas pour l'affirmative si l'on s'en tenait aux réponses ou aux déclarations des sujets. On sait déjà ce que voit Claire; Jean entend et voit sans cesse une femme de chambre assez laide, objet de sa première flamme; d'autres sujets voient des précipices, des trous, entendent des phrases et sont les premiers à parler de leurs *hallucinations*. Mais la plupart de ces hallucinations ne résistent pas à l'examen; le sujet veut les voir et les cherche plus qu'il ne les voit; rarement il les projette hors de lui dans le monde extérieur, et quand il les projette il n'arrive pas à y croire; il les appelle encore « des hallucinations », « des irréalités »; il a la manie de l'hallucination plus que des hallucinations réelles.

Enfin le malade n'est jamais complètement dupe de ses idées obsédantes; il les juge, il les critique, il s'en moque, en même temps qu'il les subit, et c'est d'ailleurs de cette contradiction que résulte sa souffrance.

Comme on peut le voir par cette succincte analyse, les obsessions de ce genre diffèrent complètement des obsessions hystériques. Chez Justine, une hystérique étudiée par M. Janet dans ses *Névroses et idées fixes*, l'idée obsédante réapparaissait subitement; elle s'accompagnait d'une façon rapide et complète des mouvements et des attitudes appropriés; elle provoquait automatiquement des hallucinations dont le sujet était dupe, elle ne laissait place dans son esprit à aucune hésitation et à aucune espèce de doute. En d'autres termes, on peut dire que l'idée se développait complètement, puisqu'elle provoquait tout le système d'images et de mouvements qu'elle contenait en puissance, et aboutissait à une conviction profonde. Rien de pareil chez les scrupuleux; l'idée ne se développe jamais complètement, et dans toutes les étapes de son développement incomplet, elle est aidée, sou-

tenue, par la complicité volontaire du sujet. Reconnaissons d'ailleurs que par ces caractères elle se rapproche beaucoup plus de la norme que l'idée hystérique, le développement incomplet des idées ou des images, leur réduction, étant la grande loi qui gouverne la pensée saine. Pour comprendre le trouble que les obsessions amènent dans la vie, il est donc utile d'analyser d'autres symptômes.

III

Ces symptômes, ce sont des phénomènes très divers qui semblent parfois se produire à l'occasion des obsessions, mais qui existent souvent sans qu'il y ait des obsessions bien précises, et qui consistent dans une suractivité mentale, motrice et affective, à laquelle le sujet ne peut s'arracher. Il se plaint qu'il est *forcé* de penser d'une manière exagérée, qu'il est *forcé* d'accomplir des mouvements inutiles, et qu'il éprouve d'une façon *irrésistible* des émotions aussi violentes qu'injustifiées. M. Janet désigne ces trois groupes de phénomènes sous le nom d'agitations forcées, et il introduit dans chacun d'eux une subdivision, suivant que l'agitation est systématique ou diffuse.

Quand les agitations mentales sont systématiques, elles constituent de véritables tics intellectuels, des manies mentales suivant l'expression adoptée par M. Janet. Tantôt l'esprit, incapable d'arriver à une conviction complète, oscille indéfiniment entre deux termes; il s'interroge, il hésite, il délibère, il consulte les présages et le sort; d'autres fois, bien que toujours instable, il n'oscille pas indéfiniment entre deux termes opposés, il dépasse l'un des termes, veut le remplacer par quelque chose d'autre et de définitif, et dans ce cas il précise, vérifie, ordonne, compte, symbolise, scrute le passé ou l'avenir, explique, se précautionne, répète, pousse toutes ses opérations à l'extrême et à l'infini. Cependant, malgré tous ces procédés qui ont pour but de perfectionner l'action, l'esprit n'arrive pas à se satisfaire et il se livre à toute une série d'exercices qui ont pour but de réparer et d'effacer les vices de ses actions précédentes; c'est alors la manie de la compensation, de l'expiation, des pactes, des conjurations.

Ces diverses manies systématiques peuvent se succéder et se remplacer, se mêler chez les mêmes individus, parce qu'elles ne sont que la manifestation d'une disposition unique, l'agitation diffuse de l'esprit, le besoin de le faire travailler. Cette agitation diffuse se traduit tantôt par une rumination mentale, singulière activité de la pensée qui accumule les associations, les questions, les pactes, les expiations, en un inextricable dédale, tantôt par des rêveries forcées, défilé irrésistible d'images et de méditations vaines. Elle est comme la base des agitations systématisées, la matière encore informe d'où sortiront la série innombrable des tics et des manies mentales que nous venons d'énumérer.

De même que les agitations mentales, les agitations motrices

peuvent être systématiques et diffuses; dans le premier cas nous aurons les tics, dans le second les crises d'agitation.

Le tic, qu'il faut bien distinguer du spasme, est un phénomène systématique au premier chef. Tandis que le spasme résulte de l'irritation d'un point de l'arc réflexe et siège soit dans un muscle soit dans un groupe de muscles innervés par un même nerf, le tic intéresse un ensemble de muscles innervés par des nerfs différents et associés momentanément dans une même synthèse; c'est la caricature d'un acte. De plus, c'est un acte intempestif, inutile, que la volonté se sent forcée d'accomplir et par là il se rapproche beaucoup des manies mentales, des tics intellectuels.

M. Janet distingue deux grandes catégories de tics, les tics de perfectionnement et les tics de défense. Les premiers nous rappellent de très près les manies intellectuelles de la précision, de la vérification et autres analogues; c'est ainsi qu'un malade de M. Brissaud secoue la tête pour remettre son chapeau en place. Nadia se tâte sans cesse pour savoir si elle n'a pas engraissé, M... fait une grimace avec ses yeux pour sentir s'ils ne sont pas égarés. Ser... se touche sans cesse l'oreille et frappe trois petits coups sur sa tête pour être sûre que la boucle d'oreille est bien attachée. Peu à peu, l'idée originelle cause de ses mouvements, s'efface de l'esprit et il ne reste plus que des mouvements systématisés que l'on croirait convulsifs. La manie du symbole, la manie de la tentation, la manie du contraste, la manie des précautions, de la propreté, amènent chacune des tics correspondants dont les précédents peuvent nous donner une idée. Dans les tics de défense, le malade se sent poussé à accomplir le mouvement non pour faire mieux quelque chose, mais pour compenser, pour réparer, pour se défendre contre une influence nuisible, et c'est par ce caractère que les tics de ce genre se rattachent au troisième groupe des manies mentales. Le tic physique nous apparaît donc comme une réduction du tic intellectuel, de la manie mentale, soit que cette manie ait été autrefois complète, soit qu'elle ne fasse que débuter, soit même que, dépourvue de toute forme intellectuelle, elle soit complètement remplacée par une agitation motrice systématisée.

Quand l'agitation motrice est diffuse, elle se traduit par de véritables crises analogues à l'agitation mentale diffuse; ce sont des crises d'efforts où l'on peut distinguer encore une vague tendance au système, car ces efforts ont pour objet soit de favoriser l'accomplissement de certains actes, soit d'écarter certaines obsessions; des crises de parole ou de marche moins systématiques encore où le sujet se soulage et se calme quand il est troublé par un acte ou une idée; enfin des crises d'agitation tout à fait incoordonnées qui viennent brusquement couper quelque effort impuissant de la volonté ou de l'attention.

En même temps que se développent les obsessions, les manies

mentales et les agitations motrices, se présentent chez la plupart des sujets des troubles émotionnels. Ces troubles ont le caractère de toutes les altérations précédentes; ils s'imposent au sujet sans rapport légitime avec les circonstances extérieures ni avec ses propres pensées; ils sont considérés par le malade lui-même comme exagérés, inopportuns ou absurdes. Mais le malade qui croit impossible de les éviter ne les subit pas passivement et s'y abandonne avec une certaine complaisance, parce qu'il ne croit pas pouvoir faire autrement. En général, les émotions qui s'imposent ainsi ont un caractère désagréable et se rapprochent de la tristesse et de la peur. Tantôt elles sont systématiques, ont des caractères émotionnels précis et s'accompagnent de perceptions ou d'idées; elles s'appellent alors des *algies* ou plus souvent des *phobies*; tantôt elles sont diffuses, sans rapport avec une pensée déterminée et constituent des angoisses.

Les émotions systématiques ou phobies paraissent, au premier abord, être innombrables; il y a quelque vingt ans, c'était parmi les aliénistes un petit jeu d'en découvrir et de les baptiser d'un nom grec. M. Régis a déjà essayé de les classer d'après les groupes d'objets qui leur donnent naissance. M. Marrel d'après le trouble mental qui se produit à l'occasion de l'objet; et c'est en combinant ces deux principes que M. Janet propose les quatre groupes suivants : 1° les algies ou phobies de corps, qui ont leur point de départ dans le corps du sujet et sont déterminées par des troubles à propos des perceptions (Jean, par exemple, croit souffrir du gland à la suite de masturbations excessives, surtout quand son gland frôle sa chemise ou frôle *psychiquement* une robe de femme); 2° les phobies des objets, qui ont leur point de départ dans la perception des objets extérieurs et sont déterminées surtout par le trouble des actions (citons, parmi les cas de ce genre, bien connus d'ailleurs sous le nom de délires du contact, le cas de Ger..., qui se figure avoir tué sa belle-mère, ne peut toucher sans horreur les vêtements de la vieille dame et bientôt prend la phobie du contact de toute espèce de vêtements); 3° les phobies des situations, dans lesquelles le trouble émotionnel n'est pas déterminé par la vue d'un objet simple, mais par la perception d'un ensemble de circonstances qui constituent la situation actuelle du sujet. Ce trouble existe à la fois dans les actes et dans les sentiments (l'agoraphobie, la claustrophobie, qui s'accompagnent d'angoisse et de gêne dans les actes les plus simples, rentrent dans cette catégorie); 4° les phobies des idées, où une pensée, même abstraite, suffit pour amener l'émotion intense et douloureuse; les fonctions intellectuelles sont particulièrement affectées. (C'est le cas de toutes les phobies qui accompagnent les idées obsédantes.)

Le tic intellectuel n'était que la spécification d'un phénomène plus général et plus profond, l'agitation mentale; le tic physique n'était lui-même qu'une manifestation localisée et stéréotypée de l'agitation motrice; de même les phobies n'apparaissent à M. Janet que comme

la forme particulière revêtue suivant les perceptions ou les sensations déterminantes, par un phénomène plus profond, l'angoisse. Lorsque ce phénomène se présente indépendamment de toute phobie, il constitue l'angoisse diffuse, c'est-à-dire une émotion décolorée et vide. Comme toutes les émotions, celle-ci présente des caractères physiologiques que M. Janet résume et mesure; elle retentit sur la respiration, sur la circulation, sur la motricité, mais elle présente aussi des caractères psychologiques d'un genre particulier; les sujets se sentent devenir fous, automates, ils se sentent mourir et ces sentiments, qui se retrouvent à l'état plus ou moins aigu, chez tous les obsédés, donneront lieu tout à l'heure à une étude spéciale.

Cette longue analyse de toutes les formes des agitations forcées nous permet de comprendre maintenant l'unité clinique et psychologique de ces diverses altérations. En général, les aliénistes les répartissaient en trois groupes de symptômes et les considéraient comme autant de maladies distinctes; le groupe des mouvements forcés constituait la maladie des tics, le groupe des ruminations formait la folie du doute et les phénomènes émotionnels se rangeaient sous le titre délire de contact ou de phobies. Nous venons de mettre en évidence non seulement l'analogie, mais la parenté psychologique de ces différents symptômes et la clinique nous les montre se succédant chez le même malade, se remplaçant avec la plus grande facilité, ou évoluant côte à côte. Il n'y a donc pas à établir ici de distinctions artificielles, mais au contraire à marquer les caractères communs qui dominent et éclairent cet ensemble si divers de manifestations, avant de les expliquer.

Et tout d'abord ces singuliers phénomènes moraux ne sont pas continus; aucun ne constitue un état permanent et stable; ils se présentent et se développent par crises, en rapport avec certaines occasions. C'est ainsi que beaucoup d'actions volontaires peuvent devenir le point de départ d'une crise; d'autres fois ce sont des actes d'attention; souvent aussi des émotions ou des groupes d'émotions; parfois aussi des efforts tentés par le sujet pour s'endormir; ces actes de volonté ou d'attention, ces émotions, ces efforts, sont les phénomènes primaires, tandis que les agitations forcées qui les accompagnent ou les remplacent sont des phénomènes secondaires. D'autre part ces agitations forcées qui s'accrochent aux phénomènes primaires, ces manies mentales, ces ruminations, ces tics, ces angoisses, qui se substituent aux actes de volonté et d'attention, aux émotions saines, aux efforts, sont des phénomènes élémentaires, inférieurs, inutiles, par rapport aux phénomènes primaires qui ne s'accomplissent pas ou qui s'accomplissent mal.

Mais pour comprendre l'altération du phénomène primaire qui est l'occasion de la dérivation et la dérivation elle-même, il convient d'examiner l'état des fonctions psychologiques du sujet, de sa volonté, de son attention, et cette étude, qui peut se joindre à celle des senti-

ments intellectuels dont nous venons de parler, va nous permettre de nous faire une idée générale des crises.

IV

On admettait autrefois l'intégrité mentale des obsédés et l'on citait même cette intégrité comme un caractère de la maladie. M. Séglas a été un des premiers à la mettre en doute et M. Janet, qui ne l'admet plus, étudie sous le nom de stigmates psychasthéniques l'altération des fonctions psychologiques de ses scrupuleux. Ces altérations lui ont paru se manifester de deux façons différentes, subjectivement par les sentiments que le sujet ressent et qu'il exprime plus ou moins bien, objectivement par les troubles de sa conduite. Enfin il a distingué des troubles physiologiques plus connus que les précédents, cas ils se retrouvent plus ou moins dans toutes les névroses.

Les sentiments subjectifs du sujet peuvent se ramener à un seul, que M. Janet appelle le sentiment de l'incomplétude, et il désigne par ce barbarisme le fait essentiel dont tous les sujets se plaignent, le caractère inachevé, insuffisant, incomplet, qu'ils attribuent à tous les faits de leur esprit.

Dans l'ordre de l'action, ils sentent que l'action n est pas ou ne sera pas bien faite, ou qu'elle est et sera faite incomplètement; ils sont mécontents à propos de leurs actes présents ou futurs, ils les jugent difficiles, ils se trouvent incapables, ils sont indécis, gênés, ils se sentent agir automatiquement, ils sont intimidés et tous ces divers sentiments sont bien des sentiments d'incomplétude.

Pour ce qui concerne leurs opérations intellectuelles, ils ont des sentiments de difficulté; de perception incomplète, de conception imaginaire ou irréelle, d'inintelligence, de doute et dans leur vie affective ils se sentent indifférents, inquiets, ambitieux.

Enfin les malades perdent les sentiments qui se lient à l'exercice normal de la personnalité; ils ont la conscience que leur moi est changé, qu'il est devenu différent, qu'il s'est dédoublé, que leur personnalité est tout à fait autre; c'est ce que M. Janet appelle les sentiments d'incomplétude dans la perception personnelle.

Comme l'observation et l'analyse psychologique vont nous l'apprendre, ces sentiments subjectifs correspondent à des altérations plus objectives du fonctionnement mental. Ce n'est pas qu'on rencontre chez eux les symptômes assez brutaux du rétrécissement de la conscience que l'on peut observer chez les hystériques; la disparition des sensations, des souvenirs et des mouvements. Les recherches que M. Janet a tenté de ce côté ont eu des résultats purement négatifs et il conclut avec raison que les troubles mentaux exprimés par les sentiments d'incomplétude sont certainement d'un ordre infiniment plus délicats que les précédents.

En revanche, l'activité volontaire est troublée chez la plupart des sujets et en général depuis l'enfance; ils sont indolents, irrésolus, lents dans leurs actes, faibles dans leurs efforts, prompts à la fatigue, désordonnés dans leurs actions, impuissants pour la résistance, incapables d'une adaption nouvelle, timides, inertes. Plus la maladie se prolonge, plus elle s'aggrave et plus on voit augmenter l'inertie caractéristique, si bien qu'à la fin les grands malades ne peuvent plus quitter leur chambre, ne peuvent plus recevoir personne et achèvent leur vie dans l'isolement. Ils ont commencé par la paresse et la lenteur, ils finissent dans l'immobilité et cet ensemble de troubles en général progressifs de la volonté forme un stigmate essentiel de l'état psychasthénique.

Les troubles de l'intelligence proprement dite sont beaucoup moins évidents encore, moins faciles à constater que les précédents. En lisant les observations rapportées par MM. Raymond et Janet dans le second volume, on peut remarquer chez leurs sujets nombre d'expressions pittoresques, de comparaisons ingénieuses, de métaphores bien venues; bien plus, M. Janet signale chez beaucoup d'entre eux des connaissances multiples et des talents variés; l'un est un littérateur délicat, l'autre un helléniste émérite, un autre est un musicien hors ligne. Et cependant, ces intelligences ne sont pas complètes. En général, l'évocation des souvenirs est pénible et d'autant plus difficile que les souvenirs sont plus récents, l'instruction a des lacunes étranges, la compréhension des ensembles est assez lente; l'attention, difficile à fixer, se lasse vite; la rêverie apparaît finalement pour se substituer à tout travail intellectuel; enfin, la pensée présente des trous, des interruptions brusques après lesquelles le malade se retrouve plus ou moins facilement et que M. Janet appelle des *éclipses mentales*. Ces éclipses correspondent dans l'ordre de la pensée à l'inertie et à l'immobilité dans l'ordre de la volonté. Enfin les émotions présentent des altérations très spéciales; les sujets sont indifférents, mélancoliques, émotifs, éprouvent le besoin de direction, d'excitation, le besoin d'aimer et d'être aimé.

Toutes ces altérations mentales reposent sur un terrain physiologique si particulier que le psychasthénique apparaît dès le premier abord comme un malade physique; il est souvent amaigri; il est pâle, a la peau sèche, la langue saburrale, l'haleine mauvaise. Ce sont les différents symptômes de cet état physique que M. Janet étudie sous le titre d'insuffisances physiologiques. Ces insuffisances se manifestent dans les fonctions nerveuses par des céphalalgies et des rachialgies, par de l'insomnie, par les modifications des réflexes, dans les fonctions digestives par des troubles gastriques ou intestinaux et par les troubles généraux de la nutrition, dans les fonctions circulatoires par de l'hypotension, des troubles vaso-moteurs et sécrétoires. Il y a là tout un ensemble de symptômes d'affaiblissement organique qu'on rencontre d'ailleurs dans la mélancolie, dans l'hystérie et dans d'autres

névroses, mais dont on ne peut séparer la description de l'analyse parallèle des troubles mentaux.

Reste maintenant à dégager les caractères généraux de ces troubles psychologiques et physiologiques, pour constituer une définition claire de ce que M. Janet appelle l'état psychasthénique.

Nous avons vu d'une part que les troubles subjectifs consistent dans des sentiments d'incomplétude relatifs à la volonté, l'intelligence et la sensibilité, et nous avons vu aussi que des altérations réelles existent dans la volonté, l'intelligence et l'affectivité; nous pouvons donc formuler cette première conclusion générale que les sentiments d'incomplétude sont, dans une certaine mesure, justifiés par des lacunes correspondantes.

En nous plaçant à un autre point de vue, nous pouvons retrouver dans tous ces troubles psychologiques un caractère général des plus importants. Parmi les sentiments les plus remarquables que le sujet éprouve à propos de ses actions, de sa perception du monde ou de sa perception de lui-même, il y a tout un groupe composé par les sentiments de drôle, d'étrange, de jamais vu, de rêve, qui semblent les différentes formes d'un sentiment unique, le sentiment d'irréalité. Les malades continuent à avoir la sensation et la perception du monde extérieur, mais ils ont perdu le sentiment de réalité qui, chez les normaux, accompagne cette perception; ils ont également perdu ce sentiment pour ce qui concerne leur vie personnelle; en d'autres termes, ils ont conservé toutes leurs fonctions psychologiques, mais ils ne sentent plus qu'ils font partie de la réalité du monde.

Mais cette altération si remarquable n'existe pas seulement dans l'ordre subjectif de leurs sentiments; en fait, elle correspond à l'altération d'une fonction psychologique très importante que M. Janet appelle la fonction du réel. Cette fonction, les traités de psychologie ne la connaissent pas et ils décrivent les opérations mentales, comme le souvenir, l'attention, le raisonnement de la même manière, que leur objet soit constitué par des représentations tout à fait imaginaires, ou formé par des événements réels appartenant au monde dans lequel nous sommes plongés. Il y a là, d'après M. Janet, une confusion assez grossière, ou plutôt la méconnaissance de la première et de la plus importante des fonctions mentales.

Tous les troubles de l'attention, du raisonnement, du jugement, n'existent pas dans les ruminations mentales ni dans les rêveries des malades; c'est quand il s'agit de réalité que ces malades ne sont plus capables de faire attention ni de comprendre. X... peut très bien ruminer un système de métaphysique avec facilité, l'hésitation ne viendra que s'il doit l'écrire ou le publier. Y..., très habile à calculer dans l'abstrait, devient inerte et incapable s'il s'agit de faire les comptes du ménage. Jean, très intelligent par ailleurs, s'affolle, est au désespoir quand il doit choisir un restaurant, y entrer, faire son menu. Ce qui est atteint chez lui comme chez ses pareils, ce n'est pas précisément la pensée

dans son fonctionnement individuel et désintéressé, mais la pensée dans son adaptation avec elle-même ou avec le monde. Ce qui caractérise tous ces malades en dehors de leurs obsessions et de leurs manies, c'est, dit M. Janet, *un trouble dans l'appréhension du réel par la perception et par l'action.*

Quant aux symptômes physiques, ce sont, d'une façon générale, ceux de l'épuisement nerveux.

V

Nous avons distingué jusqu'ici trois groupes distincts de symptômes : 1° les obsessions ou idées fixes ; 2° les agitations mentales motrices et émotionnelles ; 3° les insuffisances psychologiques. L'interprétation psychologique de la maladie consistera à savoir quel groupe est dominateur par rapport aux deux autres, et suivant qu'on choisira le premier, le second ou le troisième, on présentera des théories intellectuelles, des théories émotionnelles, des théories psychasthéniques.

Les premiers observateurs semblent avoir été surtout frappés par le phénomène intellectuel de l'obsession et supposent tout naturellement que le trouble c'est l'obsession elle-même : ce fut l'opinion de Delasiauve, de Peisse, de Griesinger, de Westphal, et cette opinion semble prévaloir encore dans les travaux de Buccola, de Tamburini, de Morselli, de Hack-Tuke et de Magnan. M. Janet ne croit pas qu'on puisse se ranger à cette façon de voir ; cliniquement il a trop souvent constaté les agitations forcées et l'insuffisance psychologique en dehors de toute idée obsédante pour attribuer à l'idée obsédante un rôle causal et primitif ; de plus, on ne doit pas oublier que psychologiquement une idée n'est qu'un résultat et qu'elle ne pourrait pas prendre dans l'esprit qui la produit les caractères de l'obsession s'il n'y avait aucun trouble psychologique antérieur.

Dès l'origine d'ailleurs, une interprétation émotionnelle s'opposait à cette interprétation intellectuelle. Morel, Sanders, Berger, plus tard Legrand du Saule, de nos jours Féré, Seglas, Pitres, Régis, considèrent que l'émotivité pathologique est ici le fait primitif. Pitres et Régis, admettant comme démontrée la théorie de Lange et de James sur la nature physiologique de l'émotion, estiment que l'émotivité, d'abord diffuse et vague, faite d'angoisses vides, se précise ensuite et se systématise en se manifestant dans des conditions déterminées ; puis au troisième degré de la maladie, l'état obsédant devient intellectuel et s'accompagne d'une idée anxieuse, il est monoïdéique.

L'émotion, sous ses transformations diverses, reste donc le fait initial qui détermine par évocation ou association d''idées la série des autres symptômes.

Pas plus que la précédente, cette interprétation ne satisfait M. Janet ; tout en reconnaissant les services qu'elle peut rendre dans un grand

nombre de cas, tout en rendant justice aux travaux qu'elle a inspirés, il la juge provisoire.

Et tout d'abord, cliniquement, il serait facile, pense-t-il, de citer bien des cas où, les symptômes intellectuels et psychasthéniques étant présents, les symptômes émotionnels faisaient défaut, ce qui empêche de leur attribuer aucun rôle causal; mais c'est surtout dans l'ordre psychologique qu'il juge la théorie émotionnelle insuffisante. Si l'angoisse du psychasthénique est capable de provoquer le cortège des autres symptômes, pourquoi les troubles circulatoires et respiratoires des phtisiques, des cardiaques ne produisent-ils pas des troubles mentaux analogues? Comment se fait-il que ce pouvoir d'évocation si curieux soit restreint à une seule catégorie d'émotions et d'angoisses. En fait, la théorie émotionnelle apparait ici comme une théorie vague qui ne triomphe en clinique et en psychologie que par l'omission des cas négatifs.

En présence des difficultés soulevées par les deux théories précédentes, des théories ont tendu de bonne heure à se constituer, qui prenaient comme point de départ le troisième groupe de symptômes, celui-là même que M. Janet a décrit sous le nom de stigmates psychasthéniques.

C'est ainsi que Cordes, Hack-Tuke, Boissier, Arnaud, supposent en dessous de l'émotivité et de l'angoisse un trouble plus profond de l'activité mentale, qu'ils désignent de façon plus ou moins précise. C'est ce trouble profond que M. Janet veut définir pour construire une véritable théorie psychasthénique.

Dans ses belles études sur l'hystérie, il a montré que le phénomène essentiel de l'état mental des hystériques ce n'est, à proprement parler, ni un fait d'intelligence, ni un fait de sensibilité, ni un fait de volonté, mais un fait très général, le rétrécissement de la conscience. Il a voulu ici faire un travail analogue et chercher si les divers stigmates psychasténiques ne mettent pas en lumière un phénomène simple capable d'expliquer d'abord tous les stigmates psychasténiques et ensuite tous les autres symptômes d'obsession et d'agitation forcée.

Cherchons ce phénomène simple.

Pour le trouver, constatons d'abord que chez nos psychasthéniques, les diverses opérations mentales ne s'accomplissent pas toutes avec la même facilité et qu'elles peuvent se disposer en une hiérarchie dont les degrés supérieurs sont difficiles à atteindre, tandis que les degrés inférieurs sont aisés et sont restés à la disposition des malades. Sans doute en dehors de toute considération clinique, nous avons l'habitude de comparer les diverses opérations de l'esprit et de les juger d'après leur difficulté; mais nous ne faisons cette recherche que pour un petit nombre d'opérations et nous les jugeons toujours d'un point de vue intellectuel ou artistique qui, dans l'espèce, nous trompe. nous nous imaginons ainsi qu'il est plus difficile de faire un bon syllogisme en Fesapo que de reconnaitre une fleur, qu'il est plus difficile

de composer une mélodie que de monter à bicyclette; mais pour qu'une hiérarchie de ce genre soit vraiment intéressante, elle ne doit pas être établie d'après nos préférences artistiques ou intellectuelles; elle doit se fonder seulement sur les conditions de la santé, de la maladie, de la vie; elle doit être biologique. Déjà M. Janet nous a présenté dans ses ouvrages antérieurs la distinction générale des phénomènes synthétiques et des phénomènes automatiques; mais cette distinction lui paraît aujourd'hui n'être pas assez précise et convenir surtout aux hystériques chez lesquels l'automatisme se distingue très nettement de la synthèse mentale volontaire. Ce qu'il veut établir ici, c'est une classification hiérarchique plus générale et plus complète.

Ces principes posés, la fonction mentale la plus importante (celle qui disparaît la première chez ses malades), c'est à son avis la fonction du réel. Cette fonction analysée plus haut et que M. Bergson appelle l'attention à la vie présente, se manifeste sous trois formes qui sont autant de degrés étagés dans la hiérarchie. C'est d'abord l'action volontaire capable de modifier le monde donné, puis l'attention qui permet de percevoir les choses réelles et enfin la formation dans l'esprit de l'idée du présent, la présentification, dit M. Janet, qui n'a pas peur des barbarismes.

Au-dessous de ces fonctions du premier degré, se placera le groupe des fonctions désintéressées; ce sont les mêmes opérations psychologiques dépouillées de ce qui faisait leur perfection, c'est-à-dire de l'acuité du sentiment du réel; c'est l'action habituelle, l'action sans le sentiment du présent, la perception avec le sentiment vague du présent. Dans une troisième catégorie se rangeront les opérations représentatives comme la mémoire, l'imagination, le raisonnement abstrait, la rêverie, dans la mesure où elles évoquent le passé et le jugent sans l'engager d'une manière effective dans le présent. Dans un quatrième groupe, M. Janet place le développement des émotions quand ces émotions sont sans rapport avec une situation présente, et enfin au dernier degré la production des mouvements inutiles et incoordonnés. C'est, comme on le voit, une hiérarchie des opérations intellectuelles, classées par ordre d'infériorité croissante, dans la mesure où elles s'éloignent de l'action, et cette hiérarchie correspond à l'ordre dans lequel ces opérations disparaissent chez les psychasthéniques suivant la gravité de leur état.

Peut-on maintenant comprendre cet ordre, savoir ce qui fait la difficulté croissante ou décroissante de ces diverses opérations? On pourrait être tenté d'appliquer ici les anciennes idées de M. Janet sur l'automatisme et la synthèse; dire, par exemple, qu'un acte suppose d'autant plus de systématisation et d'adaptations nouvelles qu'il se rapproche plus de l'action, mais cette explication serait incomplète et M. Janet fait intervenir ici un nouvel élément, la richesse, la complexité des processus mentaux. Ce qui distingue un système de

métaphysique ruminé d'un système vraiment composé et écrit, c'est sans doute que le second est plus synthétique, mais c'est aussi qu'il est plus riche, plus chargé de détails précis, et ce sont ces deux caractères qui l'on fait passer de l'irréel à la réalité. C'est la réunion de ces deux phénomènes, une synthèse nouvelle et des faits de conscience très nombreux, qui constituent le fait essentiel et explicatif appelé par M. Janet la *tension psychologique*. « *Le degré de cette tension*, écrit M. Janet (page 496), *ou l'élévation du niveau mental, se manifeste par le degré qu'occupent dans la hiérarchie les phénomènes les plus élevés auxquels le sujet puisse parvenir.* » La fonction du réel avec l'action, la perception de la réalité, la certitude, exigeant le plus haut degré de tension, ce sont des phénomènes de haute tension ; la rêverie, l'agitation motrice, l'émotion exigeant des tensions bien inférieures, on peut les considérer comme des phénomènes de basse tension exigeant un niveau mental inférieur.

Parmi les causes qui déterminent l'abaissement, M. Janet signale les maladies, la fatigue, les émotions, et, parmi celles qui relèvent la tension, les substances excitantes, le changement, le mouvement, l'effort, l'attention, et les émotions, qui, sans doute, tiennent de la complexité de leur nature le curieux privilège de produire des effets différents suivant les cas.

Ces diverses influences excitantes et déprimantes se combinent sans cesse pour provoquer chez les psychasthéniques des variations continues du niveau mental et ce sont ces variations de niveau qui jouent sans doute un rôle capital dans l'évolution de la maladie.

L'auteur attache une grande importance à ces *oscillations du niveau mental*; il semble disposé à leur faire jouer un grand rôle non seulement dans l'étude de l'état psychasthénique, mais aussi dans l'explication de beaucoup de phénomènes de la vie normale. Il retrouve également ces oscillations remarquables dans d'autres maladies et il croit en particulier que cette notion lui fournira peut-être un jour un moyen précieux pour aborder l'étude d'un état mental des plus remarquables et des moins connus, celui de l'épileptique. Il expose à ce propos une hypothèse, dont la valeur ne pourra être établie qu'après d'autres études, c'est qu'il y a lieu de rapprocher l'état psychasthénique de certaines formes de l'épilepsie et qu'il faudra plus tard comparer beaucoup de ces phénomènes pathologiques et même beaucoup de phénomènes normaux avec les grandes oscillations du niveau mental qui caractérisent l'épilepsie.

VI

Après avoir éclairci cette notion de la hiérarchie des phénomènes psychologiques et des variations de la tension, M. Janet essaye d'appliquer ces idées aux symptômes de la maladie qu'il a décrits; c'est-à-dire que, parvenu par l'analyse au fait fondamental qui lui

paraît expliquer tous les autres caractères psychasthéniques, il revient, pour les expliquer, d'abord sur les phénomènes généraux, comme les sentiments d'incomplétude et les agitations forcées, puis sur les phénomènes spéciaux d'obsession. Suivant toute apparence, les sentiments d'incomplétude s'expliquent originellement par l'action combinée de trois facteurs psychologiques, qui sont : 1° la diminution de la synthèse mentale et par conséquent de la systématisation ; 2° la réduction de la complexité mentale, du nombre des éléments, sensations, images, mouvements, émotions, qui remplissent d'ordinaire la conscience ; 3° le souvenir de la manière dont fonctionnait autrefois la pensée, de son unité, de sa richesse, la comparaison du passé avec le présent et les interprétations inévitables qui se mêlent à ces comparaisons.

Les agitations forcées se développent, nous l'avons vu, à l'occasion de ces phénomènes supérieurs qui ne s'accomplissent pas ou s'accomplissent d'une manière insuffisante ; ce sont des opérations inférieures, élémentaires, qui n'occupent que les troisième, quatrième et cinquième rangs de notre hiérarchie. On peut donc dire que, dans ces crises, le sujet a baissé de plusieurs degrés et qu'un groupe de phénomènes inférieurs s'est substitué aux phénomènes supérieurs qui ne pouvaient plus s'accomplir.

Mais ces phénomènes inférieurs présentent un développement tel, les agitations sont si considérables, les ruminations si longues, qu'on ne peut parler seulement de substitution ; en réalité c'est plutôt de dérivation qu'il s'agit ; la force primitivement destinée à être dépensée pour la production d'un certain phénomène reste inutilisée parce que ce phénomène est devenu impossible, et elle se dépense en produisant d'autres phénomènes non prévus et inutiles. Si ces phénomènes nous paraissent exagérés en intensité ou en durée, c'est que la tension mentale, qui est impuissante à produire le phénomène, hiérarchiquement plus élevé, reste cependant capable de produire 10 ou 100 fois le phénomène inférieur ; le courant électrique de 110 volts qui allume une lampe électrique et produit une lumière qui n'a rien d'excessif, détermine un vacarme insupportable quand il s'applique à des sonnettes. C'est la dérivation ainsi entendue qui nous explique les crises d'agitation motrice, d'angoisse et de rumination mentale.

Dans ces phénomènes inférieurs se dépensent les forces qui n'ont pu être employées par la volonté l'attention ou l'émotion initiale ; l'abaissement de la tension psychologique détermine non seulement la faillite de l'action, mais encore tout le développement irrésistible consécutif.

Ces phénomènes d'insuffisance étant des phénomènes généraux, devraient se produire à propos de tous les actes ; nous allons maintenant les voir se spécialiser.

Tout d'abord, cette baisse générale de la volonté, de l'attention, de la sensibilité, ne se manifeste pas à propos de tous les actes de la vie,

mais à propos d'un seul acte déterminé, dont l'exécution incomplète provoquera la dérivation. Or les actes de ce genre, quand on les analyse, sont toujours des actes difficiles, parce que sociaux; les troubles innombrables que M. Janet énumère, la peur de la rougeur, la honte des moustaches, la honte du corps, etc., ne se manifestent qu'à propos d'actes sociaux; les sujets, quand ils sont seuls, ne présentent plus aucun de ces accidents. Il faut donc constater ici que l'insuffisance psychologique se spécialise d'abord dans des actes sociaux et amène uniquement à la suite de ces actes tous les accidents qui ont été considérés comme des dérivations. C'est cette première étape vers la spécialisation que M. Janet appelle la spécialisation des insuffisances psychologiques.

Ensuite la dérivation tend à prendre une forme déterminée; une manie mentale particulière se substitue à la rumination générale, un tic à l'agitation motrice, une phobie à l'angoisse diffuse; suivant l'expression de M. Janet, la dérivation se systématise. Cette systématisation se forme assez facilement par la simple évolution de la maladie et résulte, semble-t-il, de l'éducation du sujet (les manies mentales sont plus fréquentes chez les hommes d'étude, les phobies chez les ignorants), de l'habitude et du désir de réparer autant que possible l'insuffisance par des actes mieux adaptés, dont nous avons cité maint exemple.

Il ne reste plus, pour terminer cette reconstruction synthétique de la psychasthénie, qu'à expliquer le contenu lui-même des obsessions en faisant appel aux mêmes principes d'où tous les autres phénomènes nous ont paru dériver. L'origine de ces obsessions, nous le savons déjà, est la plupart du temps endogène; elles viennent du sujet lui-même, de son for intérieur. M. Janet nous montre maintenant quelle influence exercent sur leur contenu les sentiments subjectifs d'incomplétude ou les insuffisances psychologiques.

Mêmes observations à faire sur la forme de l'obsession. Si l'obsession se prolonge dix ans, vingt ans, c'est parce qu'elle exprime un état mental sous-jacent qui est perpétuel; si elle est à la fois impulsive et volontaire, c'est que le malade inquiet vérifie à chaque instant sa tentation; si elle ne passe jamais à l'acte, c'est qu'elle participe naturellement du caractère psychasthénique de l'esprit qui la porte; si elle est consciente et souvent bien jugée par le malade, c'est qu'elle reste incomplète et n'arrive jamais à la certitude.

Un même fait psychologique, l'hypotension ou l'abaissement du niveau mental, nous explique ainsi successivement et les autres symptômes psychasthéniques et tout l'ensemble des symptômes dérivés, depuis les agitations systématiques ou diffuses jusqu'aux obsessions elles-mêmes dans leur forme et leur contenu.

Cette diminution de la tension psychologique joue bien, comme nous le disions plus haut, dans la grande névrose que M. Janet veut constituer aujourd'hui, le même rôle explicatif que le rétrécissement

de la conscience dans la grande névrose dont M. Janet avait jusqu'ici fait l'objet presque exclusif de ses études, l'hystérie.

Il resterait évidemment, pour être complet, à représenter physiologiquement cette théorie et à nous faire connaître le phénomène nerveux qui conditionne l'abaissement du niveau mental. Sur ce point M. Janet est d'une prudence extrême, dont tout le monde le louera; il se borne à dire qu'à son sens la psychasthénie relève plus probablement d'un trouble général et dynamique que d'une lésion anatomique et encore n'exprime-t-il cette opinion qu'à titre de pure hypothèse. Nous pouvons donc laisser de côté toute physiologie cérébrale et nous restreindre à la discussion psychologique et clinique de la thèse, la seule discussion que M. Janet ait voulu réellement provoquer.

VII

On peut distinguer tout d'abord dans son livre deux parties, une partie régressive où, se plaçant en présence des faits complexes qu'il étudie, il essaie de découvrir le fait initial et profond dont ils sont la conséquence; et une partie progressive où, partant de ce fait initial une fois découvert, il essaie d'y ramener la complexité des symptômes qu'il a précédemment décrits. Cette division si simple et si méthodique facilite la compréhension et permet au lecteur de se retrouver sans peine dans les 750 pages d'analyses et de synthèses qui constituent le premier volume de l'ouvrage. Il y a donc à féliciter l'auteur d'une disposition si précise, comme de la parfaite clarté de l'exposition qui en est la conséquence. On est agréablement surpris en fermant le livre de conserver une vue si nette de tant de choses si diverses en apparence, et de garder sans effort dans sa propre pensée un peu de la belle ordonnance qui préside à la distribution des parties.

Il y a également lieu de louer M. Janet du prodigieux travail que représentent ce premier volume de théories et le volume d'observations qui le continue. Non seulement il a pris 325 observations complètes, mais il s'est livré pour la plupart d'entre elles à des analyses détaillées, où l'on retrouve toutes ses qualités d'observateur et de philosophe et, pour bâtir sa théorie personnelle, il a lu tout ce qui, depuis un demi-siècle et plus, a paru sur l'obsession.

Il vient de prouver une fois de plus qu'on peut, même dans l'activité constante et dispersée de la pratique médicale, élever un véritable monument de patientes recherches d'analyses méticuleuses et de théories originales; bien mieux, il a su fondre heureusement son activité théorique et pratique, et l'on sent, en le lisant, que ce qui donne à ses observations et à ses idées leur caractère de vérité, c'est le contact perpétuel de l'auteur avec la réalité mouvante de la maladie et de la vie.

Mais on m'en voudrait d'insister sur ces considérations extérieures

ou formelles, quand le fond de l'ouvrage offre une si ample matière à la réflexion critique.

Et tout d'abord, à quoi tend M. Janet cliniquement et psychologiquement? A créer une névrose, à la constituer logiquement avec ses causes propres, son évolution, ses symptômes essentiels et, pour ce faire, à ordonner dans une synthèse unique les altérations les plus diverses de l'intelligence, de l'émotion, de la volonté et du fonctionnement mental tout entier. Sur ce premier point, capital assurément, M. Janet a-t-il réussi? Il convient d'abord de lui reconnaitre un premier mérite, c'est d'avoir singulièrement éclairci et simplifié, dans cette synthèse, tout l'ensemble des symptômes qui gravitaient un peu pêle-mêle autour des obsessions, sans avoir rien sacrifié de leur variété ni de leur richesse. N'y eût-il dans son livre que ce simple travail de classification, ce serait encore une œuvre utile et rare; mais il y a plus, il y a une tentative d'explication unitaire de tous les phénomènes par un seul et c'est du succès de cette tentative que dépend la constitution même de la névrose psychasthénique. Doit-on considérer la tentative comme heureuse et la névrose comme constituée? Pour oser répondre par l'affirmative, il faudrait avoir repris après M. Janet toute son œuvre, refait ses observations, contrôlé toutes ses théories par des faits nouveaux, et même encore il serait prudent de n'avancer rien d'absolu. Sur ce point, c'est l'avenir seul, le travail de chacun contrôlé par tous, qui peut répondre avec certitude et nous dire si M. Janet a réellement fait pour la psychasthénie ce que Duchenne fit pour le tabès, Charcot et lui-même pour l'hystérie. Tout ce que l'on peut affirmer aujourd'hui, c'est que, *logiquement* étant données ses expériences nombreuses, sa méthode souple et sûre, ses interprétations ingénieuses et le contrôle expérimental qu'il leur fait incessamment subir, la constitution de la psychasthénie telle qu'il la conçoit a pour elle le maximum de vraisemblance possible. Il semble bien que cette synthèse, si riche de détails et si simple de lignes, corresponde à une réalité jusqu'ici peu connue ou mal connue.

D'autre part, le fait essentiel qui domine toute la synthèse, c'est, nous le savons, la variation de la tension psychologique et la variation correspondante de la fonction du réel. Nous ne nous arrêterons pas à reprocher à M. Janet l'apparence métaphysique de cette expression puisqu'il a pris soin de la définir par des caractères précis et d'insister longuement sur les conditions de la tension mentale, qui sont, on se le rappelle, le caractère synthétique de nos opérations mentales et la richesse de leurs éléments.

Mais n'est-ce pas simplifier beaucoup la fonction du réel à laquelle M. Janet attache tant d'importance, que de la réduire à ces deux éléments? Sans contester qu'ils interviennent dans l'exercice de cette fonction, nous pourrions citer maint exemple où cette fonction du réel s'exerce sans que la tension psychologique, telle que nous venons de la définir, paraisse bien élevée. Par exemple, dans le rêve, n'avons-nous

pas une croyance absolue à la réalité de nos représentations, doutons-nous de la présence de l'ami qui nous parle ou de l'ennemi qui nous poursuit? Cependant notre activité mentale est gouvernée alors non par des lois synthétiques mais par les lois de l'automatisme, et les éléments de notre pensée, de notre représentation même, ne sont ni riches ni variés; en fait, nos idées s'associent à l'aventure, nos images, maigres de détails, se découpent vaguement sur un fond gris ou noir, et nous avons cependant le sentiment du réel. La diminution de la tension psychologique n'amène pas le trouble qu'elle devrait amener si elle était la condition unique et constante de ce trouble. Évidemment le sentiment du réel tient surtout ici à l'intensité relative des images du rêve par rapport aux images plus atténuées de la veille, et ce sentiment se développe librement grâce à la suppression momentanée des fonctions de synthèse et de réduction.

M. Janet a d'ailleurs pensé à cette hypothèse, et il l'a écartée peut-être un peu vite sous prétexte que les douteurs qu'il étudie n'ont pas d'anesthésies et possèdent une sensibilité forte, au sens ordinaire du mot. Cela prouve simplement que la fonction du réel peut être troublée, même lorsque les états de conscience gardent leur intensité normale, mais cela ne prouve pas que l'intensité des états de conscience ne contribue pas dans certains cas à produire le sentiment du réel.

Sans vouloir reprendre ici une discussion que j'ai déjà abordée avec M. Janet, j'estime que depuis son livre sur l'automatisme il attribue une place un peu trop exclusive aux fonctions centrales dans l'explication des troubles psychologiques qu'il étudie et de la vie de l'esprit en général. Pour mon compte, j'ai souvent observé de l'hypoesthésie périphérique lorsque la fonction du réel était altérée; les mélancoliques, par exemple, qui ne reconnaissent pas le monde extérieur, se plaignent qu'un nuage leur cache la réalité, attribuent aux êtres et aux choses une existence fantomatique, présentent très souvent une diminution de la sensibilité auditive, visuelle, tactile, et l'on m'accordera que, pour un esprit inerte qui pense peu et réfléchit peu, cet affaiblissement dans l'excitation doit concourir à produire le sentiment d'irréalité.

En d'autres termes, je pense que, pour caractériser la tension psychologique, M. Janet aurait peut-être pu faire une plus large place à l'intensité des états de conscience, dont il conteste l'importance dès les premières pages de son analyse; mais, à cette réserve près, je juge très vraisemblable l'explication unitaire et causale des phénomènes de la psychasthénie par les variations de cette même tension; et je suis heureux d'avoir eu cette occasion de dire tout le bien que je pense de ce gros livre de psychologie, où M. Janet nous expose, dans un domaine nouveau pour lui, des idées nouvelles pour tous, avec cette belle intelligence philosophique de la maladie, de la santé et de la vie mentale, que connaissent et apprécient tous ses lecteurs.

Dr G. Dumas.

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

I. — Philosophie générale.

Alois Riehl. — Zur Einfuehrung in die Philosophie der Gegenwart. 1 v. in-8 de 258 p. Leipzig, Teubner, 1903.

Recueil de huit conférences faites à Hambourg dans l'automne de 1900. « Elles sont destinées, dit l'auteur dans son *Avant-Propos*, à éveiller la sympathie plutôt qu'à instruire. » Persuadé que la philosophie est une, c'est par l'*histoire* qu'il achemine auditeurs et lecteurs à la connaissance de la philosophie *actuelle* :

1° *Nature et développement de la philosophie. — La philosophie dans l'antiquité.*

Le temps n'est plus où le mépris des sciences positives pour la philosophie les acheminait inconsciemment à une métaphysique matérialiste. Ce qu'est la philosophie, son histoire nous le dira. Dans l'antiquité, elle coïncide avec la science; mais Socrate y introduit la notion de l'esprit. Or les recherches sur l'esprit sont irréductibles à la science, laquelle est indifférente aux *valeurs*. La philosophie ne s'est pas évanouie devant la science; mais elle a reconnu son rapport avec elle. Elle a directement l'expérience pour objet; elle est *critique de la connaissance*. Et cette tâche l'achemine à une autre, qui est supérieure à la première. La philosophie est surtout direction que l'*esprit* se donne à lui-même, détermination des valeurs, *forme de la vie*. Aussi la *personnalité* des philosophes est inséparable de leur philosophie.

2° *La philosophie dans les temps modernes. — Son rapport avec les sciences exactes.*

De Copernic à Newton la science moderne se constitue. La philosophie moderne est en rapport étroit avec elle. D'abord elle se rattache directement à elle et cherche à l'achever : c'est l'époque de Descartes. Puis elle prend conscience de son but propre et devient critique de la connaissance : c'est l'époque qui commence avec Locke. Mais Descartes a posé le principe de la pensée, réalité suprême, mesure de la vérité et de la science. Et l'œuvre des métaphysiciens du XVIIe siècle a une signification par l'effort même dont elle témoigne vers une conception d'ensemble du monde et de la vie, un achèvement de la connaissance en *sagesse*.

3° *La philosophie critique.*

La philosophie critique est une *connaissance de la connaissance*

Et l'auteur rappelle les raisons classiques qui nous empêchent d'admettre comme absolues les données de notre expérience; il montre comment l'expérience est achevée par la *pensée*, et comment la *critique de l'expérience* s'impose. Il insiste sur le rôle de Locke dans ce travail de critique, prouvant ainsi que la réfutation de la thèse des idées innées est une libération de l'esprit, que Locke n'a pas nié l'*esprit* lui-même sous forme de *facultés*, et mettant en relief la critique faite par Locke de l'idée de *substance*.

4° *Les fondements de la connaissance.*

Analyse de l'œuvre critique de Hume et de celle de Kant. L'un et l'autre donnent au problème posé par Locke son sens complet; il s'agit moins de savoir comment l'expérience se forme que de savoir ce qui la constitue et ce qu'elle vaut *objectivement*. Mais Hume, peu familier avec les sciences exactes, ne sort pas de l'expérience *pure*, ramène la pensée à la loi de l'*habitude* et donne ainsi à sa théorie de la connaissance un caractère *biologique*. Kant, élève de Newton, cherche dans l'objectivité des *synthèses a priori*, dans les lois de la pensée, le fondement de l'expérience.

5° *Le monisme scientifique* (naturwissenschaftlich *et philosophique*.

Réfutation du *monisme scientifique*, né des travaux de Robert Mayer et de la constitution de l'*énergétique*. La *matière* est une donnée de l'expérience aussi bien que l'*énergie*; faire, avec Ostwald, de l'énergie une *chose en soi*, c'est se lancer dans la métaphysique. — Établissement du *monisme philosophique*, à propos du rapport entre le corps et l'âme. Le *parallélisme psycho-physique* est incomplet; il faut aller jusqu'à l'*identité* des deux ordres et se représenter une évolution *qualitative* du monde; mais l'*essence* en elle-même demeure inconnaissable.

6° *Problème de la valeur de la vie* (Lebensanschauung).

L'*entendement* n'est pas tout l'esprit, le *sentiment* et la *volonté* ont leurs droits. Et il convient de distinguer le domaine de la *science* et celui de l'*action*; ce dernier est celui des *valeurs*, des *fins*. La notion de *fin* n'a pas de place dans la science; elle est essentielle à l'égard de l'*action*. La philosophie est surtout détermination des fins, des valeurs; et Socrate, de qui M. Riehl expose la vie et la doctrine, est le représentant typique de cette direction de la philosophie. Les *fins* sont des *idées*; l'idéalisme, tel que Platon le conçoit, est la méthode même de l'*éthique*, comme le *positivisme* celle de la *science*. Et Kant a mis en relief cette importance de l'*idée*, en fondant l'éthique sur l'*autonomie du vouloir* (notons la distinction faite par M. Riehl entre l'*Ethique*, qui détermine les *fins* de l'action, et la *Morale*, qui détermine les moyens de réalisation et qui est souvent un obstacle à l'accomplissement de la tâche de la première).

7° *Schopenhauer et Nietzsche. — La question du pessimisme.*

Schopenhauer est un pessimiste *a priori*; sa théorie de la *volonté*

repose sur des équivoques, sa théorie de la *douleur* est contraire à l'expérience. A vrai dire, on ne peut démontrer le *pessimisme*; la *valeur de la vie* ne peut être déterminée que par la vie elle-même, et il y a dans la négation de Schopenhauer un fonds de mysticisme. Nietzsche est le destructeur du pessimisme; il *accepte la vie* absolument, et c'est là le principe de toute son œuvre. De là vient même sa négation de la *morale*, dans laquelle il voit un obstacle à la réalisation plus complète de la vie, à la *création des valeurs*, à la constitution de la *personnalité*. Son *immoralisme* a été mal compris, le *surhomme* est l'*idéal* de l'humanité.

8° *Présent et avenir de la philosophie.*

La philosophie *présente* est dominée, en ce qui regarde les *sciences de la nature*, par l'idée du *retour à Kant*, en ce qui regarde les *sciences de la civilisation* (Kulturwissenschaften) par celle du *retour à Hegel*. Et il faut chercher la philosophie actuelle dans l'œuvre des *savants*, comme Helmholtz et Hertz, plus encore que dans celle des *philosophes* de profession. L'*explication* que ces savants pratiquent n'est pas l'*empirisme pur* d'Avenarius, analogue à l'*impressionnisme* esthétique; elle tient compte, suivant la tradition de Galilée, des *lois* qui règlent l'expérience. La *philosophie de l'avenir* aura pour tâche l'*unification* des sciences, leur retour à la philosophie. Quant à la philosophie envisagée comme *forme de la vie*, elle attend *le philosophe* qui découvrira les nouvelles valeurs. Beaucoup voient ce philosophe dans Nietzsche, mais il a manqué à Nietzsche le sens *historique*. Ici encore, il faut chercher la philosophie même en dehors des philosophes, surtout chez Gœthe, et nous accoutumer à mettre la *personnalité* au premier rang des valeurs, en voyant avec Gœthe que la personnalité se réalise et s'achève en se mettant au service d'autrui, ce qui permet de réconcilier le collectivisme actuel avec l'aristocratisme de Nietzsche. — Bref, la philosophie apparaît « comme l'une des forces spirituelles de la vie de l'humanité, l'une des puissances créatrices de la civilisation ». (P. 258.)

J. SEGOND.

Dr Adolf Bolliger. — DIE WILLENSFREIHEIT. *Eine neue Antwort auf eine alte Frage.* — Berlin, Reimer, 1903, in-8 de IV-125 p.

Dans une partie négative, l'auteur expose et critique, d'une façon bien hâtive et superficielle, la théorie déterministe tant en elle-même que dans ses conséquences pour la morale. Sur tous les points, sa conclusion consiste à « faire sa part » au déterminisme. Il y a du déterminé dans la vie humaine, mais tout n'y est pas déterminé, les faits ne s'accordent pas plus avec la thèse déterministe qu'avec la thèse adverse; il ne faut pas dire que les preuves du déterminisme sont insuffisantes, mais qu'en réalité il n'en apporte aucune. Il serait

fâcheux de ne pas signaler quelques-uns des arguments sur lesquels l'auteur appuie cette condamnation sommaire. Le déterminisme invoque l'impossibilité d'un commencement absolu ; mais le commencement du monde est un exemple d'un commencement de ce genre ; il invoque l'hérédité ; mais le fœtus ne peut-il avoir choisi ses parents et les avoir déterminés à l'engendrer ? Il est, je crois, inutile de faire remarquer que, même en admettant cette hypothèse, elle ne ferait que transporter le déterminisme de l'enfant aux parents, mais ne le supprimerait en rien.

La thèse positive est acceptable. L'auteur forme le projet louable d'interroger les faits. Les motifs déterminent incontestablement notre conduite par la représentation du plaisir qui résultera pour nous de l'action accomplie ; mais la liberté a pourtant une place, car l'expérience nous montre que nous sommes capables de sacrifier un motif accompagné d'un plus grand plaisir immédiat à un motif qui nous procurera un plaisir moindre actuellement, mais un plus grand plus tard. La liberté consiste à discipliner nos motifs d'action sous la considération du temps. Cette théorie me semble, au point de vue moral, l'équivalent de la συμμέτρησις d'Épicure et de l'arithmétique des plaisirs de Bentham, et au point de vue psychologique analogue à la théorie de James définissant la volonté le pouvoir incontestable en fait d'agir en sens inverse de la ligne de moindre résistance. Je suis d'accord avec l'auteur sur le point de fait ; mais de quel droit appeler cela un indéterminisme plutôt qu'un déterminisme rationnel ? La liberté ou la volonté, termes synonymes pour l'auteur, consiste dans une détermination de nos actions qui a sa source, non au dehors, mais dans notre âme : elle n'est qu'une étincelle de la causalité divine que Dieu nous a communiquée en nous faisant semblables à lui. Liberté et causalité nous sont données ensemble dans l'âme, qui est le contenant intelligible et la source de ses représentations. Une représentation n'est pas la cause de celle qui la suit ; elle n'en est que la cause occasionnelle, la vraie cause est l'âme. La liberté est d'ailleurs inexplicable : il faut se borner à la constater. Dieu n'y est pas un obstacle : car puisqu'elle existe en fait, il a dû s'arranger de manière à la rendre possible. En résumé, l'âme n'est pas toujours libre ; elle est déterminée par les autres monades qui sont avec elle en action réciproque universelle (j'avoue ne pas voir comment on peut n'admettre ce déterminisme que dans certains cas) ; à l'égard de ses représentations, elle est une mère, mais une mère qui est déterminée partiellement à engendrer telle cadette par le fait d'avoir engendré telle aînée. Mais il y a des cas où l'âme est libre, et dans ces cas, la liberté consiste à discipliner les motifs d'action sous la considération du temps.

A mon avis, il n'y a là qu'une conciliation purement verbale entre la liberté et le déterminisme. La volonté est bien un commencement, même pour les déterministes ; si l'effet est déterminé par la cause, la cause est libre par rapport à l'effet ; mais de quel droit ne pas remonter

au delà de la cause? y a-t-il vraiment là ἀνάγκη στῆναι? Cette cause est-elle un commencement absolu, et peut-il y avoir un commencement absolu? Là est la question, et seule la métaphysique peut la résoudre. Il est d'une excellente méthode, pour résoudre les problèmes philosophiques, de s'appuyer sur l'expérience; mais encore faut il que cette expérience présente une certaine objectivité. De ce que des mystiques ou des hallucinés ont vu Dieu, personne ne conclut que Dieu soit un fait d'expérience. La question se présente sous cette forme : 1° en fait, la liberté apparaît comme réelle; — 2° en droit, est-elle possible? Se refuser à examiner le second problème n'équivaut nullement à le résoudre : il y a là une attitude arbitraire et antiphilosophique.

L'auteur aborde cependant cet examen métaphysique de la question, mais d'une façon hâtive, et ses idées sur ce point, autant qu'on peut les entrevoir, sont bien simplistes et parfois étranges. De l'identification de la liberté avec la discipline de nos motifs d'action sous la considération du temps, il résulte que la question de la liberté est solidaire de celle du temps. Il ne faudrait pas s'attendre à trouver ici quelque chose d'analogue aux vues profondes d'un Bergson sur le même sujet. D'après l'auteur, le temps, comme l'âme, est une réalité, mais non une donnée empirique; nous n'avons pas conscience de la durée. Le temps est la cause intelligible ou aphénoménale du changement : il est identique à Dieu, ce qui n'a rien de surprenant, si l'on songe que l'auteur réunit comme synonymes les termes temps et éternité, l'éternité étant pour lui comme pour les enfants du catéchisme le temps indéfiniment prolongé. Par là nous arrivons à l'idée d'une similitude d'essence entre Dieu et l'homme : « Dieu est le temps tout-puissant et comme tel gouverne l'univers; l'homme, comme être s'étendant à travers le temps et le dominant, comme volonté, est un reflet de Dieu et comme tel régit l'univers de sa vie affective ».

Telle est cette « réponse nouvelle à une vieille question », qui, à travers maintes déformations, remonte à Berkeley par-dessus M. de Biran. La raison du caractère vague et superficiel de cette théorie de la liberté se trouverait peut-être dans le dernier chapitre, où l'auteur examine les conséquences de sa doctrine pour la religion et la morale. Au point de vue religieux, elle donne un fondement à la doctrine chrétienne qui fait des hommes les enfants de Dieu, elle s'accorde avec la conception de Dieu conçu comme amour et combat l'objection pessimiste, elle permet de croire au salut. Intermédiaire entre le déterminisme et le pélagianisme, elle ne présente pas les dangers de ces deux doctrines pour la morale; elle fait sa place à la vie sociale, à l'autorité, même à l'hygiène; elle donne à l'agent moral le sérieux et l'espérance. Tout cela est vrai; mais on peut se demander si ces conséquences n'ont pas été la cause finale de leurs prémisses, et si l'auteur n'a pas construit sa doctrine, non parce que l'expérience témoigne en faveur de la liberté, mais parce qu'il *fallait* que nous soyons libres. L'apologie et l'édification jouent dans l'argumentation un rôle

qu'il eût été préférable de réserver à l'expérience et à la raison. Cette étude contient pourtant quelques pages intéressantes, qui ne s'y trouvent que par accident. L'énoncé du sujet de concours académique auquel prit part cet ouvrage, et où il obtint une récompense, semblait identifier l'indéterminisme avec la théorie kantienne du caractère intelligible. L'auteur montre fort bien, quoique par des arguments de valeur très inégale, que cette théorie est un déterminisme, et qu'elle donne lieu, au point de vue du kantisme lui-même, à de graves difficultés.

G. H. Luquet.

II. — Théorie de la connaissance.

Jules de Gaultier. — Le bovarysme. 1 vol in-18, 316 p., Paris, Société du *Mercure de France*, 1902.

Le livre de M. J. de Gaultier se recommande par de très sérieux mérites, et aussi par des qualités plus aimables. Il est fortement pensé et clairement écrit, et l'auteur y fait preuve d'un esprit philosophique et d'un esprit littéraire dont l'union n'est point si commune qu'il ne soit opportun de la signaler. Peut-être, au reste, cette union risquera-t-elle de lui nuire auprès de quelques philosophes et de quelques littérateurs, mais je crois qu'il convient bien plutôt de l'en féliciter à bien des égards.

Un avant-propos fixe, sur un certain point, le sens du livre. L'auteur y fait profession d'un fatalisme dont nous sommes un peu déshabitués, car on n'est pas assez porté à reconnaitre que si le déterminisme n'est pas identique à tous égards au fatalisme, il se confond cependant avec lui sur bien des points. M. de Gaultier, lui, me paraît pécher plutôt en sens inverse. « Voici un livre, dit-il, qui ne vise point à instituer une réforme. Il n'a pas pour objet de persuader que les choses s'amenderaient si l'on y apportait quelque changement proposé par l'auteur. Pourtant, on y traite de l'évolution dans l'humanité, c'est-à-dire des modes du changement dans cette partie du spectacle phénoménal où le fait de la conscience semble attribuer à l'être qui subit le changement, avec le pouvoir de le causer, le devoir de le diriger. Sous l'empire de cette illusion, la volonté humaine, prise dans le remous d'un tourbillon de causes et d'effet, croit qu'il est pourtant possible d'intervenir. Il semble que si telle décision était prise, que si telle mesure était exécutée, que si l'on voulait telle et telle chose, toute la suite des événements serait modifiée, et on oublie que les choses sont telles précisément parce que telle résolution ne peut plus être adoptée, parce que telle volonté n'est plus possible. » Mais on peut dire aussi bien que si des réformes devaient suivre la publication d'un livre, ni ces réformes, ni cette publication n'en seraient moins nécessaires pour cela, ni les faits qui l'ont précédée. Et lorsque M. de Gaultier,

à la fin de sa préface, déclare que son but a été de mettre entre les mains de quelques-uns un appareil d'optique mentale, une lorgnette de spectacle qui permette de s'intéresser au jeu du phénomène humain par la connaissance de quelques-unes des règles qui l'ordonnent », il me paraît se contredire quelque peu. Lui aussi, en cela, il vise à « instituer une réforme ». Modifier les idées, les habitudes mentales, les procédés de contemplation des hommes, c'est modifier leur conduite, c'est transformer en quelque chose leurs actes, et cela contredirait certaine espèce de fatalisme, mais sans s'opposer — pas plus que la transformation de la conduite — au déterminisme absolu. M. de Gaultier, d'ailleurs, ne croit pas qu'il soit possible de se soustraire entièrement à l'influence du langage et aux illusions qu'il détermine par l'empreinte qu'ont laissée sur lui les croyances communes au sujet de l'activité de l'homme.

Je pense que peu de personnes comprendront à première vue le titre du livre de M. de Gaultier. Le « Bovarysme » n'est point du tout ce qu'on pourrait croire. C'est simplement : la faculté, « *le pouvoir départi à l'homme de se concevoir autre qu'il n'est* ». Et si M. de Gaultier a choisi pour ce pouvoir ce nom de Bovarysme, c'est qu'il l'a trouvé singulièrement marqué chez les personnages de Flaubert, et, en particulier, chez une des plus célèbres héroïnes du roman français. Il s'y réalise d'ailleurs sous un aspect morbide. M. de Gaultier commence par l'envisager aussi sous cet aspect, se réservant de montrer ensuite son universalité, d'en rectifier la conception, de déterminer son utilité, sa nécessité et de préciser son rôle comme cause et comme moyen essentiel dans l'évolution de l'humanité.

La première partie du livre est ainsi consacrée à la pathologie du bovarysme. L'auteur l'étudie d'abord chez les personnages de Flaubert; il en analyse les causes, la nature et le fonctionnement : « une défaillance de la personnalité, tel est le fait initial qui détermine tous les personnages de Flaubert à se concevoir autres qu'ils ne sont. Pourvus d'un caractère déterminé, ils assument un caractère différent, sous l'empire d'un enthousiasme, d'une admiration, d'un intérêt, d'une nécessité vitale. Mais cette défaillance de la personnalité est toujours accompagnée chez eux d'une impuissance, et, s'ils se conçoivent autres qu'ils ne sont, ils ne parviennent point à s'égaler au modèle qu'ils se sont proposé. »

Il faut généraliser le « bovarysme » et rechercher d'abord à quelles conditions mentales il se rattache. Il est lié au fait de la conscience qui reflète « en même temps que l'image des sentiments, des pensées, des actes individuels, l'image aussi des sentiments, des pensées, des actes étrangers. » Ces images deviennent un principe d'hypnose et de suggestion, la base de l'imitation, elles risquent d'égarer l'esprit, de le tromper sur sa nature et ses aptitudes, et le bovarysme se trouve ainsi rattaché à un ensemble d'influences extérieures qu'on peut désigner par le nom d'éducation.

Dans les chapitres suivants, M. de Gaultier examine successivement le bovarysme des individus, puis le bovarysme des collectivités, sous sa forme imitative et sous sa forme idéologique, puis le bovarysme essentiel de l'humanité, enfin le bovarysme essentiel de l'existence phénoménale.

Tous ces chapitres contiennent des remarques intéressantes, de bonnes constatations, et aussi quelques assertions discutables, mais dont l'examen pouvait être utile. Je signale à ce point de vue la critique par M. de Gaultier de l' « idéal humanitaire ». On peut croire, dit-il, « que la collectivité française est actuellement en proie à ce bovarysme qui consiste à prendre pour une vérité universelle, indiscutable, dogmatique une attitude d'utilité préparée par une autre nation en vue de ses propres besoins. De fait il semble que, sous couleur d'anticléricalisme, une forme nouvelle de la moralité, cette religion humanitaire qui fut élaborée par la nation anglaise, travaille à s'insinuer dans les consciences françaises et à s'y substituer à la croyance des uns et au scepticisme des autres. » Cette idée humanitaire serait un danger pour nous, « elle est une dilution du poison chrétien préparée en vue d'une physiologie qui n'est pas la nôtre, qui a des réactions différentes. Cette dilution s'ajoute chez nous à celle que nous avons naguère préparée à notre usage et qui dejà a pénétré dans notre sang. Elle risque ainsi d'y introduire, au delà de son degré bienfaisant, ce poison chrétien qui, en son état de pureté, est mortel. » D'après M. de Gaultier, l'exagération de l'égoïsme individuel ou national est compensée chez le Français par la générosité naturelle et le sentiment de l'honneur. Cela lui suffit, un frein nouveau risque de le déprimer, de briser son énergie, l'idéal humanitaire, « déprécie les mobiles qui sont propres à susciter notre énergie » et « ne procure pas, en compensation, aux mobiles nouveaux qu'il nous propose, le pouvoir de la stimuler »... Il développe chez nous un idéal pacifique et risque de nous rendre impropres à la guerre, tandis qu'il ne parvient pas à augmenter notre avidité commerciale... au contraire cette avidité commerciale demeure si forte chez l'Anglo-Saxon qu'elle étouffe chez lui les conséquences logiques et déprimantes de l'idéal humanitaire, et soulève sa combativité dès qu'il s'agit d'assurer, fût-ce par la guerre, le succès des desseins économiques. Ainsi la même idée qui nous désarme le laisse armé. » Tout cela paraît un peu hypothétique et reste soumis à bien des objections, mais il y aurait trop à dire sur le sujet pour que j'entreprenne de l'examiner ici. Je me borne à signaler les idées de M. de Gaultier parce que la question du « nationalisme » s'y pose d'une façon intéressante et parce qu'elles permettent de comprendre le « bovarysme idéologique » qui consiste « pour une collectivité donnée à prendre pour une vérité d'application universelle une attitude d'utilité propre à une autre collectivité déterminée. C'est par ce détour qu'un groupe social, se concevant à l'image d'un modèle étranger, s'affaiblit et se ruine. »

A côté des cas de bovarysme exceptionnel et pathologique, on peut remarquer un bovarysme normal et général, un « bovarysme essentiel de l'humanité », « certaines manières d'être et certaines croyances communes à l'humanité tout entière, à ce point qu'elles semblent conditionner son existence ». M. de Gaultier étudie successivement, à ce point de vue, le bovarysme moral « illusion du libre arbitre et illusion de l'unité du moi, le bovarysme passionnel, le génie de l'espèce, (l'homme croyant rechercher son bonheur personnel tandis qu'il assure l'existence de l'humanité), et le bovarysme scientifique, le génie de la connaissance, qui « pour faire exécuter aux hommes le labeur qui lui profitera », met en œuvre une ruse et les stimule d'un mensonge, et leur persuade qu'ils ont un intérêt personnel à rechercher la cause des phénomènes afin de les exploiter ensuite à leur profit et d'en augmenter leur bien-être. « Dupe de ce mirage, l'homme s'ingénie, et le souci constant de rendre son existence meilleure le conduit à créer les sciences. » Ce chapitre de l'ouvrage est un peu inégal, la partie qui concerne le libre arbitre ne m'a pas semblé très bonne; en revanche, ce qui traite du génie de la connaissance est souvent très bien vu et plus original. Peut-être les idées de l'auteur gagneraient-elles, à certains égards, à être présentées sous une forme moins mythologique que celle qu'a provoquée l'exemple de Schopenhauer. La pensée de M. Jules de Gaultier reste cependant claire.

Enfin, après avoir examiné le bovarysme essentiel de l'humanité, il reste à montrer que cette conception chimérique de soi-même et des choses ne peut être évitée, « qu'elle reconnait à son principe une nécessité absolue, et qu'il existe un antagonisme irréductible entre ces deux faits : existence et connaissance ». Il y a une antinomie entre l'existence et la connaissance, cela est rendu évident par « ce principe qu'il n'est de connaissance que d'un objet par un sujet ». Pour se connaître le moi se divise, il ne peut se connaître que partiellement, la fraction de lui-même qu'il a érigée en sujet échappe à ses prises. De plus, ce moi qui se conçoit distinct d'un monde extérieur, « ne se perçoit qu'en fonction de ce monde extérieur, il ne s'appréhende lui-même que mêlé et confondu avec les objets qui le déterminent », de plus encore il ne connait les objets du monde extérieur qu'indirectement par le rapport incomplet dans lequel ils entrent avec la fausse et partielle représentation qu'il se forme de lui-même. » La connaissance tout entière est ainsi frappée d'une tare sans remède.

Dans le domaine métaphysique, la même conclusion s'impose. Si nous formons l'hypothèse d'un être universel hors duquel rien n'existe et dont toutes les formes individuelles ne sont que des manifestations et des dépendances, « cet être unique ne peut se concevoir qu'autre qu'il n'est, puisque la division en objet et en sujet, condition de toute connaissance, brise son unité, puisque, absorbant toute la substance du réel, il ne peut tirer que de son sein les éléments de cette division. Cet acte initial par lequel l'être unique se distingue en sujet et en

objet lève le rideau sur la fiction du monde phénoménal. Par le sortilège de ce geste métaphysique, la vérité des choses apparaît dans le décor de l'espace et du temps parmi les intrigues complexes de la causalité. *L'un* prend conscience de soi-même dans le *multiple* et l'état de connaissance, mascarade prestigieuse où la vie se délasse, se fonde sur le mensonge d'un être qui, par manière de jeu, se conçoit autre qu'il n'est. »

Le bovarysme étant ainsi d'une application universelle, étant considéré comme la loi même et la condition de la vie phénoménale, ne peut plus être pris pour un cas pathologique, à moins de considérer comme une maladie la vie phénoménale elle-même. Si le pessimisme ne recule pas devant cette conclusion, M. de Gaultier estime qu'il faut prendre une autre voie, et que le fait seul de l'existence phénoménale qui demeure la seule réalité donnée, emporte avec lui son excellence et la confère aux lois dont nous le voyons dépendre. Et dans l'unique chapitre de la seconde partie de son livre, intitulé : le bovarysme de la vérité, l'auteur se place à ce nouveau point de vue.

Si toute connaissance n'est possible que d'un objet par un sujet « en sorte que toute entité vivante ne prend conscience d'elle-même qu'au moyen d'une falsification de soi, il apparaît que la vérité n'a pas de place dans la vie phénoménale ». Il faut donc reconnaître que l'on touche ici, avec l'aspiration à la vérité, à une croyance bovaryque d'une force extraordinaire et qui jouit dans l'esprit des hommes d'un caractère sacré. Elle consiste à appliquer aux modes de la vie phénoménale une conception qui exclut la vie phénoménale, la loi d'un autre état que nous ne pouvons imaginer et décrire qu'en niant à son sujet tout ce que nous savons de la vie ordinaire... » Par conséquent si ce bovarysme nous apparaissait d'abord sous un jour défavorable, c'était au nom d'une conception de la vérité qui était elle-même de nature bovaryque, qui était « le type et l'ancêtre de tout mensonge ».

Il faut donc se placer à un tout autre point de vue pour apprécier le bovarysme. Ce qui éclate dans l'existence phénoménale, c'est qu'elle apparaît comme une chose en mouvement. Tout se transforme. « Devenir autre est la loi de la vie. Or dans l'être qui prend conscience de la vie qui l'anime et en forme une représentation, cette loi se transforme et devient la nécessité de se *concevoir autre*. » Se concevoir autre, c'est vivre et progresser.

Et dans la troisième partie du livre : le « bovarysme, loi de l'évolution », l'auteur développe et applique ces nouveaux principes en traitant, dans le premier chapitre, du bovarysme de l'individu et des collectivités, dans le second, du bovarysme essentiel de l'être et de l'humanité. Il examine ainsi avec ses lumières nouvelles les sujets précédemment examinés par lui dans la première partie du livre. Le bovarysme est, dans son essence, « un appareil de mouvement. Dans tous les cas pathologiques qui furent d'abord énoncés, ce pouvoir moteur s'exerçait avec une force insuffisante ou dans une direction que contredisaient

soit les circonstances du milieu, soit le mouvement même dont était animée déjà la réalité à laquelle il tentait de s'appliquer. Dans les cas normaux où il sera maintenant considéré, il va au contraire s'exercer d'une manière efficace; il va comporter un pouvoir de réalisation et d'adaptation, c'est-à-dire qu'il sera un moyen pour un être d'ajouter quelque chose à sa personnalité, de la montrer sans la détruire, de la déplacer sans la briser. » Il s'agit donc de préciser en quoi consistent au juste les cas normaux. M. de Gaultier arrive à conclure que « le mode le plus favorable du bovarysme consiste pour un être à se concevoir autre qu'il n'est, dans la mesure où cette conception nouvelle est assez proche de l'ancienne pour pouvoir s'y ajouter. De la sorte le bovarysme est le mode même de la croissance, un mode qui associe le changement avec l'identique dans les proportions qu'il faut pour former une réalité et la développer. » Naturellement les limites dans lesquelles le bovarysme peut être bon sont assez variables. La loi que l'auteur juge vraisemblable est celle-ci : « la possibilité de varier, c'est-à-dire en langage psychologique, de se concevoir autre avec efficacité sous le jour de la conscience, est d'autant plus étendu pour un être — individu ou collectivité — que cet être a varié avec plus de continuité depuis ses origines; cette possibilité est d'autant plus limitée que cet être est demeuré plus longtemps stationnaire à quelque état de son évolution, c'est-à-dire qu'il a été maintenu sans variations dans ce même état pendant un temps plus long. »

La quatrième partie de l'ouvrage : « le réel », ne contient, comme la seconde, qu'un seul chapitre. L'auteur y étudie le bovarysme comme moyen de production du réel. S'il n'y a pas de vérité objective, la croyance en une vérité objective n'en continue pas moins à gouverner l'humanité. « Principe de toutes les autres conceptions bovaryques, la croyance en une vérité objective qui ne parvient jamais à se satisfaire intellectuellement, est comme toutes ces autres conceptions le moyen de quelque chose. » Elle est le procédé d'invention du réel; ce que nous avions commencé par juger une faculté de déformations de la réalité, doit maintenant nous apparaître ainsi qu'un pouvoir créateur. Et le travail d'association et de dissociation par lequel l'esprit engendre le réel a pour principe unique « l'utilité humaine sous l'un ou l'autre de ses deux aspects, il lui faut en sorte toujours supposer pour but de satisfaire une *utilité de connaissance* ou de satisfaire une *utilité vitale* ».

Ainsi, que l'on s'occupe d'une conception de l'ordre moral, politique, social ou religieux, il ne s'agit pas de la comparer avec un modèle idéologique d'une valeur présumée absolue, avec une idée divinisée de vérité ou de justice « dont on connait qu'elle n'exprime autre chose qu'un état de sensibilité particulier et propre à un temps donné. Ce qui importe, c'est de considérer dans quelle mesure cette conception nouvelle est propre à s'agencer avec la réalité actuelle, — à la fortifier et à la développer si l'on se propose de favoriser cette forme du réel, — à la disso-

cier, si, au contraire, on a pour objet de détruire, comme hostile, cette forme régnante. Du point de vue intellectuel, comme du point de vue politique, il n'est point d'autre mode d'appréciation d'une vérité ». Les vérités scientifiques, comme les vérités morales, ne sont que des moyens éphémères pour procurer des fins très différentes des buts vers lesquels elles ordonnent de tendre, et restent généralement incomprises. Elles ne sont indissolubles qu'en apparence et durant le temps qu'elles sont *utiles* à la vie ou à la connaissance. » Mais si elles « ne sont rien elles-mêmes, si elles ne renferment aucune réalité, en sorte qu'il n'y a pas de vérité objective, elles se montrent... les ressorts, appareils en même temps de mouvement et d'inhibition, au moyen desquels la réalité se forme et se meut et sans lesquels il n'y aurait pas de réalité. La croyance en l'existence de la vérité, absurde du point de vue intellectuel, conditionne l'existence du réel qui se fonde sur l'arbitraire et sur l'irrationnel. »

Voilà quelles sont à peu près les principales idées du livre de M. de Gaultier. Naturellement j'ai dû négliger bien des considérations secondaires ingénieuses, des remarques de détail, et aussi des exemples concrets dont la discussion ne serait pourtant pas inutile.

Les théories de M. de Gaultier peuvent, à certains égards, se rattacher au mouvement d'idées de ces dernières années, à certaines formes de la réaction contre l' « esprit scientifique » entendu d'une certaine façon, à la doctrine qui ne veut reconnaître à la science qu'une valeur pratique et relative. C'est, au fond, une forme nouvelle, ou plutôt peut être, une complication de la vieille théorie de la relativité de la connaissance qui était devenue une sorte de lieu commun. C'est, au reste, une vue synthétique qui ne manque pas d'intérêt et qui renferme une bonne part de vérité. Si d'ailleurs les opinions de M. de Gaultier sur ce point peuvent être rapprochées de celles de quelques autres penseurs, elles n'en ont pas moins chez lui une nature bien personnelle. Il les a pensées pour son propre compte et par lui même.

Il me semble que sa théorie de la connaissance n'a pas toute la rigueur ou peut être simplement toute la précision qu'il faudrait. M. de Gaultier admet une réalité, et n'admet pas que nous pussions la connaître. Il repousse toute vérité objective. Cependant tout son livre suppose l'existence de cette vérité. L'auteur ne s'exprime pas en sceptique, il croit à ses théories, et il ne paraît pas douter de la vérité de ses propositions lorsqu'il nous dit, par exemple, que les vérités « se montrent les ressorts, appareils en même temps de mouvement et d'inhibition, au moyen desquels la réalité se forme et se meut et sans lesquels il n'y aurait pas de réalité », ou lorsqu'il apprécie les rapports de Napoléon et de Volney. Tout ceci suppose donc une réalité objective connue, un ensemble de vérités. Et alors nous pouvons faire plusieurs hypothèses pour interpréter ce fait.

La première, c'est que l'auteur se contredit. Il ne faut pas la

repousser absolument. C'est un accident qui arrive très souvent aux philosophes et même aux plus grands. Et même ici on pourrait peut-être en tirer quelque conclusion favorable aux théories générales de M. de Gaultier, à son opinion sur le rôle de l'irrationnel et de l'arbitraire dans le monde, mais il serait évidemment difficile d'accepter ses idées sur la vérité.

Ou bien l'auteur en paraissant admettre, malgré ses principes, une vérité objective, retombe lui-même dans le « bovarysme » qu'il vient de décrire, et même dans le genre de bovarysme qu'il a combattu, ou bien encore l'opinion qu'il n'y a pas de vérité objective est, comme l'autre et comme toute croyance humaine, entachée de bovarysme. Il faudrait alors les considérer l'une et l'autre au point de vue pratique ou au point de vue de la succession historique des idées, et, sans croire à la vérité de l'une plutôt que de l'autre, chercher leur cause, et leurs effets, et à quoi elles peuvent nous servir. Mais ceci impliquerait encore une opinion sur la vérité objective, et nous pouvons recommencer indéfiniment les mêmes questions et les mêmes recherches.

Ou bien enfin la vérité objective qu'il faudrait admettre d'après l'auteur, ou que du moins il admet lui-même implicitement, n'est pas du même genre que celle qu'il repousse. Et, en effet, on pourrait faire remarquer que l'une est d'ordre abstrait et l'autre peut être d'ordre concret. Ainsi il serait peut-être impossible d'arriver à connaître la nature concrète des réalités, mais que nous pourrions connaître certaines vérités abstraites, des lois isolées de l'expérience, et incarnées dans cette réalité qui nous demeure éternellement inconnue. Nous ne saurions jamais, par exemple, ce que nous sommes en fait, mais nous connaitrions certaines lois de notre nature, — et entre autres l'impossibilité de la connaissance concrète, — certaines formes abstraites de notre activité ou de l'évolution du monde. Et, au fond, c'est là l'interprétation que je préférerais personnellement, parce que j'y retrouverais une opinion qui est la mienne et dont je ne me dissimule pas les difficultés.

Il faut louer M. de Gaultier d'avoir signalé l'importance du rôle de l'irrationnel et de l'arbitraire dans le monde. On l'a trop méconnu, ou trop oublié. Et sans doute même on ne l'a pas tout à fait élucidé encore. Le mot même dont on se sert reste un peu vague et insuffisamment analysé, et sans doute en un sens tout ce qui est réel est rationnel, mais à d'autres égards, j'estime que tout ce qui est réel est contradictoire. J'ai eu plusieurs fois à signaler quelques-unes de ces contradictions, et je compte y revenir et donner plus explicitement des théories que j'ai à peine indiquées çà et là. J'ai eu le plaisir de rencontrer dans le livre de M. de Gaultier plusieurs idées qui m'ont paru concorder avec les miennes, bien que venues d'un tout autre chemin et quoique, dans l'ensemble, et sur beaucoup de points importants, je me représente les choses tout autrement que lui.

Je ne vois surtout qu'une opinion intéressante, mais pas plus prouvée

que beaucoup d'autres opinions philosophiques, dans la métaphysique de l'auteur, dans son mode de création de la réalité, dans le « geste métaphysique qui fragmente l'unité essentielle, où se manifeste l'action d'un principe irrationnel, et ou éclate une intervention toute arbitraire », dans la production du réel par le « désir de connaissance de soi-même attribué à l'être métaphysique ». Et je ne trouve pas que la doctrine se précise suffisamment quand l'auteur ajoute : « A considérer les choses d'un point de vue plus positif, il semble possible de situer cette cause productrice de la réalité phénoménale dans un désir du sujet. A vrai dire, il est impossible en théorie de construire quoi que ce soit en dehors du sujet, en dehors du moi humain. La création de l'objet et du sujet qui, du point de vue métaphysique, est bonne pour l'œuvre de l'être universel mû par un désir de possession de soi-même dans un état de connaissance, s'accomplit en chaque moi humain. » Toutes ces propositions me semblent sujettes à de graves objections. Mais quelle est la métaphysique qui n'ait le même inconvénient? A la question « pourquoi y a-t-il quelque chose? » Il est vraiment bien difficile de répondre d'une manière satisfaisante, c'est beaucoup de répondre d'une manière intéressante et suffisamment personnelle.

J'aurais aimé que l'auteur considérât un peu plus le bovarysme, la faculté de se tromper sur soi-même, à un point de vue un peu différent. Il faut lui savoir gré d'avoir par ses théories combattu la conception de la connaissance immédiate, directe et parfaitement sûre par la conscience. Mais peut être aurait-il pu analyser davantage ce pouvoir d'erreur auquel il fait jouer un si grand rôle. Il eût pu être conduit par là à en distinguer autrement, il me semble, des formes diverses et certaines de ses conclusions en eussent pu être modifiées ou fortifiées.

Il y aurait encore à discuter — j'en ai indiqué déjà l'occasion — à propos de quelques conséquences que M. de Gaultier a tirées de sa doctrine. Mais si je ne suis pas toujours d'accord avec l'auteur, ce qui ne peut guère s'attendre en semblable matière — je crois qu'il a su voir des côtés trop négligés de la réalité et j'ai plaisir à reconnaître son talent et à recommander son livre dont la valeur est considérable et dont l'intérêt m'a paru grand.

FR. PAULHAN.

III. — Histoire de la philosophie.

Paul-Louis Couchoud. — BENOIT DE SPINOZA, in-8°, F. Alcan, XII-305 p.

Cet ouvrage, qui fait partie de la Collection des Grands Philosophes publiée sous la direction de M. l'abbé C. Piat, présente l'histoire et l'exposé des œuvres de Spinoza, Il renferme huit chapitres : I. *La*

Synagogue; II. *Conversion*; III, *Formation de la théorie de la substance*; IV. *Premiers Traités*; V. « *Les Principes de la philosophie de Descartes* »; VI. *Traités de Théologie et de Politique*; VII. *L'Éthique*; VIII. *Spinoza*.

Les deux premiers chapitres font connaître les études de jeunesse de Spinoza, ses rapports avec la Synagogue, les circonstances de l'excommunication prononcée contre lui, le parti qu'il prit de renoncer à la vie mondaine et de demander le bonheur uniquement à la liberté et à la vie de l'esprit.

Dans le chapitre III, M. Couchoud essaie de montrer, en comparant des textes d'époques différentes, comment s'est développée la théorie de la substance dans la pensée de Spinoza. Il conclut de cette analyse que le génie de Spinoza « est, en premier lieu, de synthèse »; que « la fonction propre de sa pensée semble être de condenser »; qu'elle tend surtout « à tout réduire à des propositions claires, essentielles et denses (p. 35) ». « On ne peut pas être, remarque-t-il, plus étranger que Spinoza à ce sentiment de « l'infini en largeur » qu'ont souvent les gens qui vivent beaucoup par les sens. On ne peut guère avoir en revanche à un plus haut degré le sentiment qu'on pourrait appeler de « l'infini en profondeur » qui naît surtout d'une intense vie de l'âme. C'est à l'âme ou plutôt à ce qui est pour lui l'âme de l'âme, l'Entendement, que sa pensée se rapporte sans cesse. C'est parce qu'elle a éprouvé qu'il est un, qu'elle répugne invinciblement au discontinu et au composé. C'est parce qu'elle l'a senti intérieur aux idées qu'elle conçoit une substance intérieure aux choses... On pourrait, il me semble, rassembler ces traits en disant que Spinoza pense « en profondeur », c'est-à-dire tend à substituer à une pensée donnée l'essence pure de cette pensée (p. 37). »

D'après cette vue sur la manière de penser de Spinoza, le sentiment profond qu'il avait de l'unité de l'entendement le conduisait à affirmer que la substance est essentiellement une et indivisible, tout en lui donnant l'attribut étendue. Le même sentiment, dirons-nous, l'eût très logiquement conduit, s'il avait vécu au XVIIIe siècle, à nier la réalité de cet attribut, d'après la distinction qu'il établissait lui-même entre l'entendement et l'imagination. Nous ajouterons qu'une autre origine peut et doit être assignée à l'unité spinoziste de substance : à savoir l'identité cartésienne de l'espace et de la matière et l'unité de l'étendue spatiale considérée en elle-même, c'est-à-dire distinguée des modes corporels.

Le chapitre IV contient, avec quelques indications sur les amis de Spinoza, l'exposé de ses premiers traités, c'est-à-dire des *Cogitata*, du *Court Traité* et du traité *de Emendatione*.

Le chapitre V est consacré à l'ouvrage intitulé : *Principes de la philosophie de Descartes*. L'auteur examine quelle est, d'après cet ouvrage, la position prise par Spinoza en face de Descartes. Selon lui, Spinoza « est cartésien en ce sens qu'il a considéré comme acquise

une grande partie de l'œuvre de Descartes ». Ce n'est pas « en matière de ce que nous appelons philosophie » qu'il est cartésien; c'est « en matière, comme nous disons, de science (p. 78) ».

Dans le chapitre VI, M. Couchoud analyse le *traité théologico-politique*, qu'il considère comme le chef-d'œuvre de Spinoza. Il y voit une sorte « d'apologie de la religion chrétienne », qui peut être rapprochée de celle de Pascal. La comparaison qu'il fait du *Traité* avec les *Pensées* est curieuse, originale, on aurait quelque raison de dire paradoxale.

« Le *Traité* de Spinoza est œuvre de raison sereine. Il est fait, presque sans art, de documents soigneusement vérifiés; de matériaux éprouvés, pris même à des adversaires; de raisonnements, trop appuyés parfois, mais exposés en toute probité; de développements sommaires, impersonnels, où la force de la pensée se retient toujours de jaillir en éloquence. Les notes de Pascal se rapportent bien plus à l'effet qu'elles doivent produire. Les matériaux sont moins sûrs, la mise en valeur plus grande. La préparation du cœur, l'appel aux sentiments intéressés, la mise à profit de nos doutes, rien n'est négligé. C'est une œuvre, de quelque faveur qu'elle soit auprès des philosophes, aussi oratoire que philosophique. Elle est inquiétante, persuasive. L'apologie de Spinoza est rude, franche, évidente. — L'une et l'autre diffèrent aussi par le but qu'elles se proposent. Spinoza veut « raffermir la religion » en montrant qu'elle n'a pas besoin des « vaines parures de la superstition »; il fait la réglementation de frontière entre la foi et la philosophie. Pascal tente proprement la conversion du lecteur. Mais sous ces oppositions, on sent dans les deux livres l'accent de deux âmes qui s'accordent. Le fond des pensées est bien près d'être le même (p. 124). »

Les différences et les oppositions que cette comparaison met en lumière sont certainement plus claires et plus frappantes que les ressemblances. Si, par le fond et la nature générale de leurs sentiments, les deux âmes sont d'accord, les deux puissantes raisons ne le sont nullement. Il faut bien convenir que les deux *apologistes* n'avaient pas de la religion chrétienne la même conception et qu'ils n'entendaient pas de la même manière la différence de la religion et de la superstition. Spinoza, comme le prouve sa réponse à Albert Bargh, était fort opposé au sacrement de l'Eucharistie, donc très éloigné du catholicisme. M. Couchoud le reconnait; mais il lui paraît qu'en cette vive et méprisante opposition à l'Eucharistie, le philosopbe recourait à des « arguments de combat » et n'était pas bien conséquent à ses principes théologiques :

« Le Traité de théologie, dit-il, montre que la certitude mathématique peut être remplacée par l'adhésion morale, appuyée sur des « signes », mais non complètement justifiée par eux. Spinoza se heurte surtout à l'Eucharistie, sacrement « scandaleux » pour l'entendement, différent, par l'essence, de tous les autres, mais qui est, à le bien voir, la pierre de touche de la vie chrétienne. C'est, dans la religion, ce qu'il y a de

plus inintelligible et ce qui est postulé plus nécessairement par la pratique. La connaissance du troisième genre offre, certes, à quelques élus, la possession intellectuelle de Dieu; mais ne faut-il pas admettre une autre communion, si, comme le croit Spinoza, la vie religieuse est accessible à tous, si la soumission peut remplacer la raison (p. 126) ? »

Il y a, semble-t-il, aux yeux de M. Couchoud, entre « l'inintelligible Eucharistie » et la « possession intellectuelle de Dieu », une correspondance et, par suite, entre le spinozisme et le catholicisme, une affinité, qui résultent de la distinction établie, dans le Traité théologico-politique, entre « la certitude mathématique » et « l'adhésion morale, appuyée sur des signes ». Il estime, sans doute, que Spinoza aurait dû tenir compte de cette correspondance et de cette affinité et se montrer plus indulgent au zèle catholique d'Albert Bargh; que sa réponse à ce dernier eût été plus conforme à l'esprit de sa philosophie, si elle eût été conçue à peu près en ces termes : « Je vois que vous n'avez pu vous élever à la connaissance du troisième genre. Il est donc naturel et je comprends bien que la soumission remplace pour vous la raison, et que vous trouviez le repos dans une croyance postulée par les besoins de votre vie morale et religieuse. Mais souffrez qu'il y ait un petit nombre d'esprits auxquels la soumission n'est pas nécessaire, parce que le vrai évident qu'ils possèdent exclut toute hésitation. A la masse convient le catholicisme; à l'élite, la doctrine mathématiquement démontrée de l'*Éthique*. »

Nous croyons que la religion de Spinoza, telle que la présente le Traité théologico-politique, peut et doit être rapprochée du christianisme, mais du christianisme protestant d'un Schleiermacher, par exemple, nullement du catholicisme.

Dans le chapitre VII, l'auteur arrive à l'*Éthique* dont il analyse les cinq lives. L'*Éthique*, dit-il, est une œuvre philosophique « que l'on a souvent admirée pour ses défauts et qui est en grande partie manquée » (p. 155). Nous citerons le libre jugement qu'il porte sur la méthode géométrique employée dans cet ouvrage. La sévérité de ce jugement nous paraît très bien motivée :

« L'irrémédiable défaut de cette méthode est de présenter les propositions nues, sans y joindre d'explication naturelle. Quand on s'adresse à un lecteur qui ne connaît pas notre doctrine, quand il ne s'agit pas de la résumer, mais bien de l'exposer, se borner à annoncer des thèses ou des discours, c'est s'exposer à coup sûr, quelque intelligence qu'on prête au lecteur, à n'être pas compris. Et remplacer les explications par des « démonstrations » n'est pas un remède.

« Que valent les démonstrations dans l'*Éthique*? D'abord, elles ne sont pas toujours topiques. Plusieurs s'appliquent mal, ayant probablement été faites après coup... Plus souvent encore, les démonstrations sont embarrassées. Elles ont besoin de faire appel à des axiomes auxiliaires. Il arrive même que, selon les cas, les axiomes sont tous

opposés... Ces axiomes, en d'autres cas, sont intercalés parmi les autres, démontrés comme des propositions ; ils interrompent ainsi l'ordre des propositions essentielles et peuvent même introduire de graves confusions...

« D'une façon plus générale, les démonstrations de l'*Éthique* sont ou à peu près inutiles ou sans grande force. Quelquefois, pour des propositions identiques, la même démonstration est répétée à satiété, alors qu'il suffirait de l'avoir donnée une fois...

« Mais le procédé habituel est de réduire la proposition à la négative et de la démontrer par l'absurde. On sait que de la sorte la conviction est forcée, sans être éclairée. On dirait que l'auteur est plus préoccupé de prouver son système que de le faire, ou plutôt encore qu'il vise seulement à empêcher qu'on le réfute. L'armure défensive prend toute la place. Les énoncés se multiplient, jamais les démonstrations ne sont assez nombreuses, au point même que très souvent lorsqu'une démonstration doit en corriger une autre, la première est laissée néanmoins pour plus de sûreté. Sous un tel amas, la doctrine ne peut se développer ; elle reste proprement à l'état de formule. Spinoza est accablé par la forme qu'il a adoptée...

« Il nous reste ainsi une œuvre peu vivante, mélange de concision déconcertante et de prolixité fastidieuse. Ce n'est pas un livre, c'est le plan d'un livre. Rien n'est plus facile que d'y trouver les éléments d'un système cohérent. Rien, non plus, n'est facile comme d'adapter à des sens nouveaux des formules sur lesquelles tout le monde a droit puisqu'elles n'ont pas été développées. Cette part forcée de reconstitution personnelle est l'un des principaux attraits de l'ouvrage » (p. 166-170).

F. PILLON.

Hammond. — ARISTOTLE'S PSYCHOLOGY. A TREATISE ON THE PRINCIPLE OF LIFE, TRANSLATED WITH INTRODUCTION AND NOTES, Londres, 1902.

Ce volume contient une version anglaise non seulement du *Traité de l'âme*, mais des écrits connus sous le nom de *Parva naturalia*. (*De la sensation et du sensible. — De la mémoire et du souvenir. — De la veille et du sommeil. — Des songes. — De la divination dans le sommeil. — De la longueur et de la brièveté de la vie. — De la vie et de la mort. — De la respiration.*) Quelque connaissance que l'on puisse avoir d'une langue étrangère, il est toujours hasardeux de porter un jugement sur une traduction faite dans cette langue. Les nuances échappent : seuls les contresens formels demeurent apparents, et les savants travaux de M. H. sur Aristote le mettaient à l'abri d'un semblable écueil. Je me borne donc à quelques réflexions sur l'*Introduction* par laquelle s'ouvre l'ouvrage : on y constate tout d'abord qu'Aristote, comme bon nombre de philosophes contemporains, ne

voit dans la psychologie qu'un chapitre de la biologie et conséquemment s'occupe dans le Περὶ ψυχῆς aussi bien de la nutrition et de la reproduction que de la perception et de la raison. L'âme et le corps sont comparés à la partie concave et à la partie convexe d'un même miroir : assimilation que Platon, je le crains, eût médiocrement goûtée dans la bouche de son disciple. En général, M. H. se montre beaucoup plus préoccupé de résumer de son mieux les enseignements d'Aristote que d'intervenir personnellement dans les interminables controverses soulevées autour de certains textes. C'est ainsi qu'il nous donne quelques lignes très intéressantes sur le *sensorium commune*, ou encore sur le développement graduel de notre faculté de connaître s'élevant de l'αἴσθησις au νοῦς par l'intermédiaire de la φαντασία. Cependant en ce qui touche le νοῦς ποιητικός, cette croix des commentateurs péripatéticiens, M. H. ne se contente pas de citer les opinions d'Avicenne et d'Averroës chez les Arabes, de Trendelenburg, de Ravaisson et de Wallace parmi les modernes : il estime que le *sensus communis* est à la fois forme et acte par rapport à l'expérience sensible, matière et puissance à l'égard de la conception rationnelle : mais, à notre avis, s'il définit très heureusement l'intellect passif et l'intellect actif, il ne réussit pas aussi bien à concilier leurs opérations distinctes, sinon opposées.

En somme, son livre est un utile instrument de travail. La publication récente de M. Rodier, — à laquelle, d'ailleurs, M. H., dans son *Introduction*, rend un chaleureux hommage, — a une tout autre étendue et une tout autre portée.

C. Huit.

Ernst Sänger. — Kants Lehre vom Glauben. 1 vol. in-8 de XVII-170 p. Leipzig, *Verlag der Dürr'schen Buchhandlung*, 1903.

La monographie de M. Sänger fut composée à l'origine en vue d'un concours à l'Université de Halle-Wittenberg (1900-1901). Il s'agissait du concept kantien de la *croyance* durant la période *critique*. Plus tard l'auteur, qui avait remporté le prix, compléta son essai, en étudiant aussi les œuvres de la période anté-critique et les œuvres posthumes. Son maître Vaihinger a écrit pour ce livre une intéressante introduction, dont voici le résumé.

La question de la croyance, telle que Kant la conçoit, a été assez négligée. Le principal auteur qui en ait traité est Laas. Encore n'a-t-il pas assez marqué la différence entre la conception kantienne et la conception antérieure. Avant Kant, on faisait de la croyance un phénomène extra-philosophique ou anti-philosophique. Kant a fait de la croyance une partie intégrante de la philosophie. Il a ramené le rapport entre la science et la croyance à un rapport entre la philosophie de la nature et la philosophie morale, au lieu d'y voir, comme on faisait avant lui, un rapport entre la philosophie et la religion.

Aussi fut-ce une erreur de la spéculation post-kantienne que de prétendre ramener la croyance morale à une doctrine. — Mais le concept kantien de la croyance comporte plusieurs interprétations. Kant lui-même a semblé parfois faire de la croyance quelque chose de *symbolique* et d'inadéquat au réel; cette tendance a été accentuée dans l'école théologique de Paris et exprimée dans le livre de Sabatier. L'école de Montauban, avec Henri Bois, a vu dans la conception kantienne, suivant les indications du néo-criticisme renouviériste, une conception métaphysique. Cette interprétation est, en somme, celle de Paulsen dans son livre sur Kant. Et Vaihinger rappelle que lui-même a combattu la thèse de Paulsen dans son article : *Kant métaphysicien?* écrit à l'occasion du jubilé de Sigwart; il rappelle le rapprochement fait par lui dans cet article entre la *croyance* kantienne et les *mythes* platoniciens; il annonce un essai plus détaillé sur cette question.

M. Sänger, comme l'explique son *Introduction*, s'est proposé d'éclaircir la phrase fameuse de la deuxième édition de la *Critique de la Raison Pure* : « J'ai voulu écarter la science pour faire place à la croyance ». C'est donc la nature de la croyance qui est directement l'objet de son étude, indirectement celle de la science. Mais le problème de la croyance se dédoublant en problème du *concept* et problème du *contenu*, c'est directement à celui du *concept* qu'il s'attaque, sans pouvoir toutefois laisser de côté la question corrélative. Son exposé est strictement objectif; il veut simplement faire connaître la pensée de Kant. Il a choisi la forme monographique, comme étant précisément la plus objective, car elle permet de mettre la thèse de la croyance en rapport avec le développement de la philosophie kantienne, et, s'attachant à *chaque* œuvre en particulier, elle fait connaître les fluctuations de la pensée de Kant. L'inconvénient de cette méthode, lequel consiste dans la *répétition*, est faible auprès de ce double avantage.

Nous ne suivrons pas l'auteur dans l'examen chronologique des œuvres kantiennes. Notons que le concept proprement *kantien* de la croyance apparaît à peine dans les écrits de la période anté-critique, c'est dans les *Träume eines Geistersehers* qu'il est question de la *croyance morale* à caractère *pratique*. Dans les lettres à Lavater, cette *croyance morale* est mise dans le même rapport avec la doctrine positive de l'Église que plus tard dans la *Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*. Notons encore la distinction faite par Kant entre les espèces de la croyance et son admission d'une croyance à caractère *spéculatif*, bien que celle-ci ne soit en aucune manière convertible en science.

Dans son *Appendice*, M. Sänger retrace la double influence, négative et positive, exercée par la théorie de Kant sur la théologie. Il insiste sur la parenté entre la conception kantienne, d'une part, le christianisme primitif et celui de la Réforme (avant la transformation

scolastique), d'autre part. Il étudie l'influence kantienne chez les deux grands théologiens allemands du XIXe siècle, Schleiermacher et Ritschl, en notant que l'un et l'autre dépassent le point de vue *moral* et *pratique* où Kant a voulu maintenir la croyance.

J. SEGOND.

Giambattista Grassi Bertazzi. — L'INCONSCIO NELLA FILOSOFIA DI LEIBNITZ. 1 vol. in-8 de 372 p. Catane, Niccolò Giannotta, 1903.

M. Grassi Bertazzi a traité longuement dans cet ouvrage du concept leibnitzien de l'*inconscient*, de ses origines, de ses conséquences en ce qui regarde la psychologie individuelle et sociale. Nous disons *longuement*, car l'ouvrage ne se borne pas à une étude minutieuse des textes, à une reconstruction de la doctrine, seules fins que doive poursuivre une recherche dite *historique*. A vrai dire, la reconstruction ne se trouve chez M. Bertazzi que fragmentairement, selon les exigences d'une méthode, erronée à notre sens, laquelle consiste à nous indiquer sur chaque point ce que Leibnitz *aurait dû faire* et à lui répartir éloges et blâmes suivant qu'il a spéculé dans les voies ou hors des voies déterminées par la science — telle que l'entend M. Bertazzi. En d'autres termes, ce livre de recherche historique est un livre de critique *a priori* et un exposé de principes; il est donc rédigé d'un point de vue *subjectif* et — osons le dire — très *vieux jeu*.

Le premier chapitre (*Le problème de l'inconscient et la psychologie de Leibnitz*) résume, à l'avance, tous les défauts de l'ouvrage. Il s'agit tout ensemble de montrer l'originalité de Leibnitz comme psychologue, de définir les concepts de l'*inconscient* et de la *conscience*, de faire voir dans quelles erreurs est tombé Leibnitz en voulant interpréter ces concepts. Sur le premier point, l'auteur relève le mérite qu'a eu Leibnitz, spiritualiste et cartésien, à ne pas s'arrêter aux formes claires de la pensée, à déterminer le rôle dans la vie psychique du substrat inconscient. Sur le second point, il demande que l'inconscient, de même que le conscient, demeure dans les limites du phénomène, et qu'on n'aille pas, à l'exemple de Hartmann, l'ériger en *chose en soi*. Conscient et inconscient sont deux termes relatifs; la conception de l'inconscient est toute *négative*. Sur le troisième point, il reproche à Leibnitz d'avoir fait de l'inconscient le produit d'une activité toute *spirituelle*, d'avoir introduit ainsi dans le monde un dualisme insoutenable, d'avoir négligé le rôle du corps; puis il le blâme de son dynamisme, de son théisme, de son subjectivisme, etc., le mettant sur un même pilori avec Berkeley, Schopenhauer et autres. Il déclare, en passant, que l'*harmonie préétablie* est une hypothèse absurde (Stuart Mill avait dit quelque chose de semblable). Enfin, il esquisse sa propre conception de l'inconscient. La *psychicité* doit être envisagée *biologiquement*; la *conscience* est un

épiphénomène. Mais cela ne signifie pas que le phénomène soit purement matériel : la *psychicité* ne se réduit pas à la conscience, elle est coextensive à la vie, l'inconscient en est l'*hypophénomène*. Et l'auteur établit même un épiphénoménisme à plusieurs degrés, allant de l'inconscient à l'autoconscient par le simple conscient. A vrai dire, il ne réussit guère à expliquer ce que peut être le conscient pur et simple; et les exemples qu'il en donne (somnambulisme, psychicité enfantine, etc.) ne se conçoivent qu'avec une attribution minima des phénomènes conscients à un centre de conscience. Quant à la *psychicité* infra-consciente, il ne la définit que comme *aptitude*, c'est-à-dire, en somme, comme *puissance*, ce qui ne signifie rien de précis. Au fond, ceux qui font de l'inconscient un simple processus nerveux, s'ils ne donnent pas une *explication* plus intelligible, ramènent la question à des termes moins compliqués. Mais c'est que M. Bertazzi, tout en dénonçant le *métempirisme* de Leibnitz, est très métempiriste à sa manière. Il veut être *moniste*, un peu comme Hæckel. Il admet l'universelle présence de la *matière* et de la *force*, il adopte la thèse de Lewer sur l'*endroit* et l'*envers*. Cela est-il très *moniste*? Nous ne le croyons pas, et nous y voyons avec M. Renouvier (dans son étude sur *la perception et la force*) un *dualisme* déguisé par les mots. Sans compter que *matière* et *force* ont pu être des concepts très clairs pour les stoïciens, mais aujourd'hui l'esprit critique peut-il les épargner?

Relevons, dans les chapitres suivants : les rapprochements intéressants entre Leibnitz, Bruno, Spinoza; le rapport démontré entre la notion de l'*infinitésimal* et celle des *petites perceptions*; le reproche fait à Leibnitz d'avoir méconnu le véritable sens de la *continuité*, d'avoir séparé les substances, isolé la monade humaine, rendu impossible l'évolution cosmique purement *quantitative*. Les chapitres les plus instructifs sont consacrés au rapport des *petites perceptions* avec les émotions et les déterminations volontaires; l'auteur interprète, de façon plausible, la théorie leibnitzienne du plaisir et de la douleur comme faisant de ceux-ci les deux modes diversement équilibrés de l'*inquiétude*. Il va sans dire qu'il condamne la téléologie de Leibnitz, et qu'il affirme le *mécanisme* universel. Mais il affirme un peu vite que Kant a regardé la finalité comme une *illusion*; exigence de la raison et *Schein* ne sont pas synonymes pour Kant; il faut introduire tout au moins la conception *analogique*. Comment ce *mécanisme* pur entraîne-t-il dans le monde un progrès fatal, progrès cosmique, puis social, nous l'ignorons; et ce n'est pas la *vieille* formule, reprise par M. Bertazzi, qui nous l'expliquera : « La téléologie dans le monde de l'histoire n'est pas autre chose que la nécessité cosmique inconsciente devenue consciente dans le cerveau humain » (p. 371). Comment l'auteur, tout mécaniste qu'il soit, admet-il comme possible, à la suggestion de Schelling, une téléologie *immanente*? (p. 206). Comment sa conviction profonde de la vérité *inconditionnelle*

de l'évolutionnisme a-t-elle pu lui faire écrire cette énormité : Kant admit dans le *moi* des aptitudes originelles inconscientes, sans dépasser le monde de l'expérience, et en conséquence ne soumit ces aptitudes à aucune discussion » (p. 274). C'est l'oubli de toute la *déduction transcendentale* et de l'*aperception synthétique*. L'interprétation des *petites perceptions* leibnitziennes, soit comme sensations *inconscientes*, soit comme sensations *subconscientes*, est-elle bien homogène? (p. 180). Et la loi de continuité, comme l'indique très bien M. Rabier dans sa *Psychologie*, n'empêchait-elle pas Leibnitz d'admettre un véritable *inconscient?*

J. Segond.

IV. — Morale.

P.-F. Pécaut. — Petit traité de morale sociale. - Garnier, s. d. in 12, 200 p.

Ce petit ouvrage a été écrit pour répondre aux nouveaux programmes de troisième. Par la simplicité de la rédaction, par le bon choix des lectures qui terminent et illustrent chaque chapitre, il rendra certainement service aux élèves, — peut-être même aux professeurs de cette classe. Mais il est d'un intérêt plus général, et voici pourquoi : la crise de notre époque ne consiste pas seulement, comme on le dit volontiers, en ce que nous avons perdu le vieux fondement traditionnel de la morale, et en ce que nous en cherchons un nouveau ; mais bien plutôt en ce que les conditions nouvelles de la vie sociale réclament des modifications de nos règles de conduite elles-mêmes. Ce sens d'une morale *nouvelle*, je le trouve dans le petit ouvrage de M. Pécaut. Avec une extrême discrétion, mais avec l'entière bonne foi philosophique que son nom pouvait faire attendre, il a indiqué quels nouveaux devoirs surgissent, et laissé entendre quelles anciennes obligations disparaissent. Ceux qui se seront instruits dans son livre aboutiront de plain-pied, et comme portés par l'évidence, à toutes ces notions qui soulèvent encore aujourd'hui tant de défiances, sinon de colères conservatrices : le caractère social du capital et de la production ; la propriété considérée comme un fait de droit positif; le devoir de travailler *utilement* ; cette idée ruskinienne que tout commerçant ou industriel remplit une fonction sociale, et qu'il est un prévaricateur s'il ne cherche qu'à faire fortune; les devoirs d'assistance qui incombent à l'État (que l'auteur discute dans le détail, mais complète impartialement par les raisons qui rendent nécessaire la bienfaisance privée) ; le danger des associations; la substitution de la société à la famille, et la régression des devoirs familiaux. — Les formules générales dont M. P. fait dépendre sa morale m'en paraissent la partie la plus contestable. « A chacun selon son travail » est une bonne maxime de justice transitoire ; mais

elle suppose une conception *chrématistique* de l'économie, que la morale a peut-être le devoir de dépasser. Je trouve également qu'il ne suffit pas de dire que « les volontés de nos semblables ont autant de droit que les nôtres à être satisfaites ». D'abord, c'est inexact au pied de la lettre, et les volontés de Socrate ont beaucoup plus de droits que celles d'Alexandre; et puis, même en le prenant au meilleur sens, cela ne va pas au centre des choses. M. P. m'en semble bien plus près quand il remarque l'étroite liaison de la morale, de la vérité, et de la connaissance scientifique. Il me semble que l'idée moderne de la fraternité, l'avènement de l'esprit par l'élargissement et l'assimilation des esprits, aurait pu être plus nettement évoquée au début ou à la fin du livre, sans tomber pour cela dans des abstractions inintelligibles aux jeunes gens. Et si j'en demande tant à l'auteur, c'est à cause des mérites mêmes de son livre, où il a souvent éclairci, en les ramenant à l'essentiel, les problèmes complexes et délicats qu'il avait à traiter.

A. L.

LIVRES DÉPOSÉS AU BUREAU DE LA REVUE

F. Nietzsche. — *La volonté de puissance : essai d'une transmutation de toutes les valeurs*; trad. H. Albert. 2 vol. in-12, Paris, *Mercure de France*.

E. Delsol. — *Principes de géométrie*. In-8°, Paris, Naud.

Trémanlys. — *Misère et charité*. In-12, Société française d'imprimerie.

J. Burt Miner. — *Motor, visual and applied rhythms*. In-8°, New-York, Macmillan.

Franklin Messenger. — *The Perception of Number*. In-8°, New-York, Macmillan.

O. Weininger. — *Geschlecht und Charackter*. In-8°, Wien, Braumüller.

R. Lœning. — *Geschichte der straftrechtlichen Zurechnungslehre*. Ier Bd., in-8°, Jena, Fischer.

G. Carle. — *La filosofia del diritto*, t. I, Sezione I. In-8°, Torino; Unione tipografica editrice.

A. Bosco. — *La delinquenza in vari Stati di Europa*. In-4°, Roma, Salvucci.

Salvadori. — *Saggio di uno Studio dei Sentimentali morali*. In-8°, Firenze, Lumachi.

Le propriétaire-gérant : Félix ALCAN.

Coulommiers. — Imp. Paul Brodard.

LA SIMULATION DANS LE CARACTÈRE

QUELQUES FORMES PARTICULIÈRES DE SIMULATION

La fausse sensibilité et la fausse impassibilité, que nous avons étudiées précédemment[1], sont, ou du moins peuvent être, des caractères généraux, des manières d'être manifestées par des ensembles considérables de tendances. Il existe aussi des formes de simulation plus spécialisées. Elles se rattachent aux précédentes, elles en sont des manifestations ou des complications. Leur mécanisme est, au fond, le même. Diverses tendances y sont enrayées, d'autres simulées, mais la nature des unes et des autres donne au caractère résultant une allure très particulière.

Le type qui se forme ainsi simule généralement un type connu. Cette simulation paraît quelquefois recherchée volontairement, au moins à certains égards, et souvent, ou pour une grande part, instinctive. Elle a, comme les précédentes, sa raison d'être dans son utilité, dans les facilités qu'elle donne pour attaquer ou pour se défendre, pour vivre et pour se développer. Parfois, nous aurons l'occasion de le remarquer, on dirait qu'elle a trouvé sa cause moins dans la nature, dans la volonté ou dans l'instinct du simulateur que dans la maladresse de l'observateur. Au reste il est assez naturel que cette maladresse ait rendu la simulation plus imparfaite et, par là, plus facile. Certaines illusions paraissent aussi régulières qu'inexcusables. Des personnes se font accepter pour aimables ou passent pour franches avec une facilité qui surprendrait si l'on n'y était habitué. Il suffit de deux ou trois signes convenus, d'une sorte d'étiquette très simple pour que bien des gens se fassent une idée précise et tenace de la nature d'une personne que d'ailleurs ils ne connaissent point. La vie sociale est remplie de symbolismes étranges. Et si grossière que soit l'illusion, il suffit qu'elle naisse pour que la simulation puisse se produire; il suffit qu'on l'ait remarquée pour que la simulation puisse se produire volontairement.

1. Pour cette série d'études, voir les numéros de décembre 1901 et mai 1902.

Comme la simulation n'est jamais parfaite, il n'y a pas de différence absolue entre ses diverses formes. La responsabilité de l'erreur retombe toujours un peu sur celui qui la commet. Mais il peut y mettre plus ou moins du sien. Il y a des formes de simulation délicates et comme artistiques. Il serait presque regrettable de ne pas les voir réussir. D'autres sont si habituelles et si consacrées qu'on manquerait presque aux convenances en refusant d'en être dupe. D'autres aussi sont maladroites, grossières et par trop conventionnelles. Les premières m'ont, à vrai dire, paru les plus rares. Souvent les simulateurs tâchent bien de prendre une jolie attitude, mais ils y réussissent, dans la plupart des cas, assez mal.

Il s'est ainsi formé, il se forme encore ainsi chaque jour un grand nombre de formes de simulation. Mais une part seulement d'entre elles a pu acquérir une sorte de régularité et de généralité, a pu se constituer et survivre pour un temps plus ou moins long, grâce à des combinaisons favorables de conditions psychologiques et sociales. Il va de soi que chaque forme de civilisation, chaque milieu, chaque mode, chaque façon nouvelle de penser, de sentir et d'agir crée des simulations et en fait disparaître quelques-unes, donne une apparence nouvelle, tout au moins, aux anciennes combinaisons de tendances. Je vais indiquer un certain nombre de formes de simulation que j'ai pu remarquer, les principales ou les plus intéressantes. Je ne chercherai pas à les classer. Ce serait une tentative vaine, à moins de se contenter d'un principe de classification purement artificiel. Il y a pas de raison pour qu'elles se produisent dans un ordre régulier, parce qu'elles se sont formées à la faveur de circonstances très complexes et très peu régulières elles-mêmes. Peut-être quelques-unes d'entre elles pourraient-elles cependant être séparées des autres, rapportées à des causes plus générales, et classées comme telles, mais c'est une question dont je ne m'occuperai pas pour le moment.

I. — La franchise et la dissimulation. Leurs diverses apparences et comment elles peuvent se simuler l'une l'autre.

§ 1

Certaines formes de la franchise tendent à donner à l'esprit une apparence de ruse et même de fausseté. J'en ai vu plusieurs exemples. C'est un fait qui s'explique assez aisément par un mécanisme tout à fait analogue à ceux que nous avons étudiés déjà.

Les formes de la franchise sont assez diverses en effet, et il serait

même plus juste peut-être de dire que ce mot de franchise désigne, dans le langage ordinaire, des qualités assez différentes. Il sert à indiquer l'horreur du mensonge, l'état d'âme de l'homme qui ne voudrait pas affirmer un fait faux, mais on l'applique souvent aussi à des personnes qui sont surtout expansives, qui traduisent volontiers leurs impressions en paroles ou en gestes, et qui ne se préoccupent pas toujours beaucoup de dire exactement la vérité. Ce sont là des qualités très différentes, on peut ne pas mentir et être très réservé, on peut être expansif et mentir assez souvent. Mais tout cela se confond un peu dans l'esprit des personnes qui jugent un caractère sans être habituées à des analyses bien rigoureuses. La franchise est, pour elles, un composé assez informe de véracité et d'expansion, et les expansifs menteurs bénéficient quelquefois des confusions qui se produisent. Il y a même souvent une véritable simulation pour obtenir ce bénéfice.

Inversement, l'on refuse la franchise à l'homme qui ne ment pas, mais se montre assez réservé. Le jugement ainsi porté n'est pas toujours absolument injuste, il tient compte d'un élément important de la personnalité. La réserve produit des effets analogues à ceux de la fausseté puisqu'elle nous empêche aussi de connaître les pensées et les sentiments d'autrui. Ce n'est pas une raison pour les confondre. Elles diffèrent essentiellement car on peut se fier à ce que dit l'homme réservé et non à ce que dit le menteur.

Ce jugement de fausseté que l'on porte souvent sur l'homme qui n'a que de la réserve peut sembler purement désavantageux pour lui. Il l'est, en effet, à plusieurs égards, mais cela ne va peut-être pas sans compensation. En tout cas la réserve même a des avantages évidents. Au fond des espèces très nombreuses qui peuvent se produire, des formes variées qui se réalisent accidentellement ou d'une manière plus ou moins durable, nous reconnaissons une utilité de défense et de préservation. Le soin de notre tranquillité et de notre sécurité, d'une part, et aussi le soin de la tranquillité comme de la sécurité des autres ne nous permettent pas toujours de dire, d'exprimer ou même de laisser apercevoir nos opinions et nos sentiments. Nous sommes alors conduits soit à rester dans la réserve, soit à mentir, à dissimuler ce que nous pensons ou à faire montre de ce que nous ne pensons pas. C'est là un des points de départ de l'évolution du type, déjà examiné ici-même, du faux impassible.

Cela suffit déjà à donner à un homme une apparence qui est loin d'être une apparence de franchise. Se réserver beaucoup avec nous si ce n'est point absolument nous tromper, c'est nous permettre de nous tromper, nous en donner l'occasion, nous laisser nous tour-

voyer sans chercher à nous servir de guide. On est déjà quelque peu responsable de l'erreur qu'on laisse commettre, de sorte que, pour n'avoir pas voulu mentir, on ne s'est pas soustrait à tout soupçon de dissimulation ou de simulation.

Ce soupçon n'est pas absolument immérité, mais il est parfois exagéré et détermine des jugements erronés. Certaines personnes que la réserve des faux impassibles gêne et empêche de les comprendre, les accuseront volontiers de fausseté, de manque de franchise simplement parce qu'elles n'arriveront pas à se faire une idée précise (vraie ou fausse) de leurs sentiments. Un expansif menteur leur paraîtra bien plus franc, parce qu'elles peuvent sinon savoir ce qu'il pense, au moins s'imaginer qu'elles le savent. Avec toute une catégorie d'esprits, l'homme réservé, le faux impassible simulent ainsi la fausseté. Ils simuleront même le mensonge si leur façon discrète d'indiquer leurs idées ou leurs sentiments n'arrive pas à être comprise, ce qui ne paraît pas exceptionnel, si elle est mal interprétée. On est porté à accuser de fausseté les gens qui expriment leurs sentiments ou leurs croyances à leur manière et non à la nôtre. Souvent on ne les reconnaît pas alors même qu'ils sont nettement et simplement affirmés parce que celui qui les exprime n'y met pas l'intonation, la chaleur de voix, les gestes qui nous semblent le signe certain de la sincérité. On accuse de manquer de sincérité celui qui ne prend pas assez bien le masque convenu. Et ainsi pour plusieurs raisons, une personne qui ne ment jamais et qui même ne cherche pas à cacher ses sentiments et ses pensées, mais se réserve ou les exprime simplement et froidement, et surtout selon un mode différent de celui qu'attend son interlocuteur pourra passer aux yeux de celui-ci pour dissimulé, pour sournois, et même pour menteur[1].

Peut-on dire que ce soit là une véritable simulation ? Oui sans doute, si l'on admet, comme il faut bien le faire, que la simulation n'est pas toujours volontaire et qu'elle est aussi bien (quoique dans des proportions très variables), le fait de celui qui se trompe que de celui qui l'induit en erreur. Sans doute cette simulation peut être nuisible à celui qui l'exerce, et qui l'exerce parfois bien malgré lui. Cependant elle lui est aussi une défense. Elle écarte de lui, dans une certaine mesure, les demandes indiscrètes et les observations malveillantes, elle inspire autour du faux impassible une méfiance qui garantit un peu sa tranquillité, elle empêche quelquefois qu'on se serve pour lui nuire des indications qu'il donne et auxquelles on craint de ne pouvoir se fier, cette simulation du mensonge remplace pour lui le mensonge

1. Pour fixer les idées, je rappelle qu'on trouvera un type du genre que j'indique dans le *Vase étrusque* de Mérimée.

réel, elle a un peu les mêmes avantages sans en avoir tous les inconvénients, si, comme il arrive, le désir de la réserve s'accompagne, chez le simulateur involontaire, du respect de la vérité.

§ 2

Suivons un peu plus loin le développement de la réserve et de ses conséquences. En certains cas le silence peut être un aveu, une indication non équivoque de ce que nous ne voulons pas qu'on sache. Si nous ne voulons ni mentir positivement, ni donner cette indication, il nous faut ruser et engager notre interlocuteur sur une fausse voie, ou tout au moins lui faire entrevoir cette voie et tâcher de le laisser dans le doute si cela est encore possible. Sans mentir expressément, nous pouvons prononcer des paroles équivoques, accomplir des actes à double signification qu'il prendra probablement dans le sens voulu pour ménager à la fois notre désir de le laisser dans l'ignorance et notre volonté de ne pas dire un mensonge.

De la réserve simple à cette hypocrisie singulière et compliquée la transition est insensible. Se taire d'abord, puis ne pas prévenir l'interlocuteur que nous voyons, à propos d'un mot lancé au hasard, sans intention, aller à l'erreur, puis dire volontairement des phrases à double entente, puis perfectionner l'équivoque, préparer des pièges où l'interlocuteur doit presque forcément se prendre, tout cela se touche et l'on en vient vite, par un détour, à un mensonge presque aussi caractérisé et moins franc, sans doute, à certains égards que celui qu'on voulait éviter à tout prix.

Toutefois on n'est pas obligé de parcourir toute la série. Grâce aux circonstances parfois et parfois grâce à sa propre adresse, et je dirai volontiers à sa propre astuce, on peut s'arrêter à l'un de ses premiers termes. On se tire d'affaire en cherchant des diversions, en provoquant des interruptions, en simulant le dédain, etc. Or selon que l'on s'arrête au commencement de la série ou que l'on va jusqu'au bout, les simulations qui se produisent sont bien différentes. Dans le premier cas, c'est la franchise, la sincérité qui domine encore et l'on se donne les apparences de la ruse, on prend les allures de celui qui cherche à tromper, et parfois même de celui qui ment avec timidité. Dans le second cas au contraire, c'est la fausseté, la dissimulation qui finissent en somme par l'emporter. Même ici la simulation peut varier encore. On se donne assez souvent l'air d'un hypocrite, mais on simule la franchise vis-à-vis de soi-même, on se rend ce témoignage que du moins on n'a pas menti, on a l'idée — aux trois quarts et non complètement illusoire — qu'on est resté fidèle à ses principes

de franchise. Cette constatation est même le but direct de la simulation étrange à laquelle on se livre. Mais il peut arriver aussi que les personnes qui connaissent le simulateur pour un ennemi du mensonge se laissent duper plus facilement par ses manœuvres, et alors l'horreur même sincère, ou surtout sincère, du mensonge devient une bonne condition pour tromper autrui. Tandis que dans le premier cas la franchise simulait la fausseté, ici, c'est en somme la fausseté qui, grâce à la complication de l'aversion pour le mensonge, simule la franchise. Ainsi quoiqu'il n'y ait pas de différence essentielle entre la réserve et l'hypocrisie, et que l'on passe insensiblement de l'une à l'autre, les simulations qu'elles produisent prennent des caractères opposés. C'est que nous avons supposé chez l'individu deux caractères en lutte, d'un côté la franchise, le désir de ne pas mentir, de l'autre côté le besoin de ne pas se laisser comprendre. Selon que l'un de ces deux caractères prédomine en lui, et surtout, peut-être, selon que les personnes qui composent le milieu dans lequel il vit remarquent de préférence l'un ou l'autre et s'y attachent, la simulation change de nature et peut revêtir des apparences directement opposées. J'ai vu une personne passer pour très franche auprès de certaines personnes tandis que d'autres lui reprochaient précisément un manque de franchise. Il serait tout à fait possible qu'une même personne simulât ainsi de deux manières opposées selon les gens auquels elle doit avoir affaire, qu'elle parût, avec les uns, franche alors même qu'elle les induit en erreur, fausse avec d'autres alors même qu'elle dit la vérité, et qu'elle réunît ainsi les avantages, et sans doute aussi les inconvénients, de deux simulations exactement contraires.

Delacroix paraît avoir présenté une des dispositions dont je viens de parler. Il est difficile de déterminer jusqu'à quel degré la franchise ou la dissimulation dominait chez lui, mais on constate bien l'impressionnabilité extrême et la réaction contre cette impressionnabilité, le besoin non pas précisément de feindre l'impassibilité, mais plutôt de tromper sur ses sentiments. Cela paraît ressortir des jugements de Riesener, de Th. Silvestre, de Lassalle-Borde cités par Eug. Véron dans son étude sur Delacroix et des réflexions de Véron lui-même qui conclut d'ailleurs à la franchise. Silvestre déclare le grand artiste « subtil et impressionnable » mais, ajoute-t-il, « sa défiance développée à l'excès par l'expérience du monde et de ses hypocrisies, dépasse quelquefois sa perspicacité naturelle; il lui arrive de manquer de franchise, sans rien laisser paraître de cette dissimulation parce qu'il est à peu près maître de ses attitudes et de sa langue »... .... « Il a trompé plus qu'il n'a été trompé, dit Lassalle-

Borde. Homme bien élevé, il savait être ce qu'il voulait, dissimulé sous l'apparence de la franchise ». Eug. Véron croit à la sincérité de Delacroix, son opinion ferait du peintre romantique non pas un faux impassible, puisqu'on ne paraît pas avoir jamais cru à son impassibilité, mais un sensible très retenu qui cherchait au moins à cacher ses sentiments et à laisser les autres se tromper sur ses idées intimes. On peut même supposer qu'il les y encourageait : « Si ses appréciations étaient sévères, dit M. Véron, elles n'étaient pas moins sincères. On ne saurait citer de lui un mot contre un artiste de vrai talent. Au contraire, quand il en rencontrait qui lui paraissaient mériter des éloges, il les prodiguait avec une abondance qui venait du cœur... Cette ouverture de cœur, cette spontanéité d'admiration, cet élan vers les gens de bien et de talent étaient dans la nature de Delacroix. Plus tard, dans la seconde moitié de sa vie, les assauts répétés de la malveillance et de la sottise modifièrent sa manière d'être. Il apprit à se méfier des hommes et se mit sur ses gardes. Il était trop intelligent pour ne pas comprendre la nécessité de cette attitude défensive. C'est ainsi que nous le présentent ceux qui l'ont connu à cet époque, mais il faut bien se garder de croire que ce fût là le fond de son caractère. Que cette réserve ait pu le faire soupçonner de duplicité par des gens qui le connaissaient mal ou qui n'étaient pas en état de le juger, la chose est possible, mais il suffit de lire ses *Lettres* avec un peu de soin pour acquérir la conviction que ce soupçon est une pure calomnie. C'est une redoutable épreuve pour un homme, que la publication d'une correspondance de quarante-cinq années. Quand on a pu la subir comme Delacroix, sans qu'il soit possible de détacher de ces *Lettres* une phrase, un mot, qui permette de douter de sa sincérité, personne n'a le droit de porter contre lui une accusation dont on n'apporte pas la preuve indiscutable »[1]. Cette observation est intéressante en ce qu'elle montre bien la complication des éléments du caractère en pareil cas, dans la simulation de la franchise ou de la fausseté, ou des deux à la fois. Il devient impossible de bien débrouiller ces éléments et d'en déterminer l'importance relative, à moins d'observations précises et d'analyses rigoureuses que nous ne pouvons avoir ici. Elle est intéressante aussi en ce qu'elle montre la genèse du type que j'étudie.

§ 3

Dans les formes extrêmes du type nous arrivons à constater la combinaison d'une véritable hypocrisie avec un sincère éloignement

1. Eug. Véron. *Eugène Delacroix*, p. 91-92.

pour le mensonge (dont le principe peut d'ailleurs être bien différent selon les cas : amour-propre ou point d'honneur spécial, besoin de s'estimer, sens moral, préjugé, orgueil, influence de l'éducation, prudence, combinaisons variées de ces causes). Cette association peut sembler étrange, elle est cependant possible, et elle se rencontre assez souvent d'une manière accidentelle. Elle peut, au moins en certains cas, se rattacher à un individualisme outré, à une sorte de subjectivisme moral excessif. On ne veut pas se préoccuper officiellement de ce que feront les autres, on se respecte soi-même, on ne transgresse pas un devoir, on ne ment pas, cela suffit. Que les autres voient ce qu'ils ont à penser, on est censé s'en désintéresser. C'est une application un peu spéciale du précepte : « Fais ce que dois, advienne que pourra ». C'est en même temps un cas de symbolisme perverti assez curieux mais pas très rare. Si le mensonge est blâmable c'est comme moyen de tromperie et signe de fausseté, mais on en vient à le réprouver en lui-même et pour lui-même. Il prend une valeur absolue et prépondérante de sorte qu'on en peut venir à accepter l'hypocrisie et la fausseté à la condition qu'elles se manifestent autrement que par un mensonge formel. On évite de voir que l'on est ainsi un peu plus hypocrite qu'en mentant carrément car en somme un mensonge net est souvent plus courageux et plus franc que les manœuvres auxquelles se livre celui qui veut l'éviter à tout prix. Encore peut-il se faire qu'il ne l'évite pas toujours. Il y a bien des transitions entre la franchise et l'hypocrisie. On arrive au mensonge soit par une pente douce, soit par un saut un peu rude. Tel que le mur à pic effraye se laisse engager sur la pente. Il commence par laisser les autres se tromper, puis il les y aide de plus en plus et finit par ne plus reculer devant le vrai mensonge auquel l'ont acheminé bien des petites ruses, des demi-mensonges, des mensonges par geste ou des mensonges par omission.

Et comme la simulation n'est jamais complète, comme elle repose toujours sur un fond de vérité, il s'ensuit que l'aversion pour le mensonge peut déterminer ou faciliter en certains cas un développement de l'hypocrisie et de la fausseté et même, en fin de compte, une tendance au mensonge même, alors que peut-être quelques mensonges accidentels et nets auraient offert un moindre danger. Cependant le contraire peut se produire aussi. En certains cas il est bon de garder quelque principe qu'on croit absolu et d'entretenir en soi-même quelques illusions sur soi. Cette simulation aussi est une défense psychologique. La tromperie est souvent une condition favorable à l'existence, l'amour de la vérité en est une autre, et aussi l'estime de soi. Si on les juge inconciliables, on s'arrange

cependant comme on peut pour s'en accommoder, avec un peu d'illogisme, en refusant de voir la réalité, en la dénaturant, en l'atténuant par les excuses plus ou moins spécieuses qu'on se donne à soi-même.

§ 4

L'aversion pour le mensonge et une certaine expansion sont les deux principaux éléments de la franchise comme on l'entend communément. Nous venons de voir quelques-unes des simulations que peut produire, des conditions assez fréquemment réunies, l'aversion pour le mensonge. L'expansion en produit d'autres.

Une simulation de la fausseté par l'expansion peut être présentée par certains caractères impulsifs et prime-sautiers, dont les impressions sont vives, mobiles, changeantes et qui traduisent immédiatement ces impressions en actes et en paroles. Les individus de ce type, précisément parce que leurs impressions sont changeantes et qu'elles envahissent facilement, grâce à leur vivacité, et pour un moment, la personnalité entière, sont souvent amenés à se contredire. Une personne les a enthousiasmés hier, elle leur déplaît aujourd'hui. Si elles expriment successivement et sans réserves ces deux opinions, elles peuvent se faire taxer de fausseté sans qu'il y ait précisément de l'hypocrisie dans leur cas. On y relève, au contraire, de la franchise, mais aussi une certaine disposition à l'illusion interne. Elles prennent leurs impressions trop au sérieux et s'imaginent trop volontiers qu'elles vont être durables, ou plutôt elles ne pensent point qu'elles ne le seront pas, elles agissent comme si elles devaient l'être, sans bien y réfléchir, et en parlent comme d'un état permanent. Elles commencent donc par se tromper et, faute d'observation et de réflexion, par se mentir en quelque sorte à elles-mêmes, par trop de spontanéité. En développant certains côtés du type on arriverait à la division de la personnalité qui en est l'exagération et qui, elle aussi, simule aisément le mensonge. Mais ni dans le type exagéré ni dans le type normal, il n'y a toujours, à proprement parler, une simulation défensive. Le caractère définitif y apparaît cependant, lorsque cette mobilité d'humeur permet des adaptations successives à des circonstances variables.

§ 5

La défense de l'esprit est assurée quelquefois par une légère modification du type et une accentuation de l'hypocrisie. Et, par un changement inverse de celui que nous avons remarqué tout à

l'heure, au lieu d'un caractère franc à qui sa mobilité donne une apparence d'hypocrisie, nous trouvons un caractère plutôt dissimulé à qui l'expansion, la vivacité souvent mal contenue de ses impressions, donne une apparence de franchise.

Les personnes de ce type évitent les dangers de leur expansion, en la restreignant. autant que possible (car elles ne sont pas toujours très adroites et leur impulsivité nuit à leur prudence) aux idées et aux sentiments dont les manifestations ne sont pas dangereuses pour elles, en accommodant cette expansion aux différentes circonstances qui se présentent. Avec beaucoup de spontanéité apparente et des manières expansives, elles gardent instinctivement, une assez grande réserve, et conservent « des idées de derrière la tête ». Tout en paraissant montrer à chaque instant le fond de leur cœur, elles savent très bien conserver au fond d'elles-mêmes bien des réflexions, bien des impressions dont elles ne disent rien quand il vaut mieux n'en rien dire. Une expansion parfois excessive et même gênante recouvre chez elles une sévère dissimulation.

Il ne s'agit plus seulement ici de donner indirectement le change sur ce qu'on pense ou sur ce qu'on sent. Sans doute cette manière de procéder se retrouve encore, mais le mensonge net est, lui aussi, assez commun. Le simulateur expansif peut même être d'autant plus menteur qu'il est plus expansif. Cela ne doit pas surprendre. Si l'expansion est une condition de la franchise, il s'en faut qu'elle en soit une condition suffisante. Même assez développée, elle s'allie très bien avec la dissimulation et parfois avec la fausseté. Il suffit pour cela qu'elle ne soit pas absolue et elle ne l'est jamais, elle sert même singulièrement la dissimulation par les apparences de franchise qu'elle donne.

L'expansion est la traduction spontanée au dehors d'un état intérieur, sa manifestation visible par des gestes, des paroles, des actes. Elle est évidemment favorable à la franchise. Seulement l'expansif a plusieurs moyens d'éviter les dangers de celle-ci. Il peut retenir une partie des manifestations extérieures de ses sentiments et de ses idées et satisfaire sa tendance expansive par des démonstrations se rapportant à d'autres idées et à d'autres sentiments que ceux qu'il veut cacher. On trouve généralement, sauf dans le cas d'excitation extrême, des dérivatifs utiles, qui dérivent la force impulsive, l'utilisent autrement. De même qu'un homme furieux détourne sur des objets inanimés la colère qu'il ne peut apaiser en frappant un ennemi absent ou redoutable, de même l'homme expansif et excité peut se taire parfois sur ce qui l'intéresse le plus et parler avec animation sur d'autres sujets. Parfois encore il chante

ou il rit sans en avoir envie [1]. Mais de plus l'expansif peut laisser agir ses sentiments en en changeant l'expression, ses idées en en modifiant l'énoncé. Ce précédé ne diffère pas essentiellement du premier, il en est comme une application plus précise, plus dangereuse aussi, et sans doute plus facile. Il parle alors sur le sujet dont il est préoccupé, seulement il affecte des sentiments qu'il n'a pas, des idées qu'il n'accepte point, ou bien il blâme, il combat, en les dissimulant, les siens propres. Il se trouve ici, je crois, en bien des cas, une forme de l'association par contraste. Une idée, un sentiment qui tendent à se manifester et qui sont plus ou moins arrêtés, tendent à susciter la représentation d'idées ou de sentiments plus ou moins directement opposés mais se rapportant au même sujet. Il sera souvent plus facile à l'esprit d'évoquer ces idées et ces sentiments opposés au sien que des idées et des sentiments étrangers à l'objet de ses préoccupations actuelles. Une fois ces sentiments et ces idées évoqués, ils tendront comme les autres à se manifester au dehors et leur défaut relatif d'intensité et de puissance sera compensé par la réaction de l'esprit contre les autres, par l'encouragement qu'il donnera au contraire à l'expansion de ceux-ci dont la manifestation ne saurait lui nuire ou doit lui servir et empêche la manifestation au dehors de ceux qu'il peut y avoir intérêt à garder pour soi.

Le type de l'expansif simulateur n'est point rare, il me semble, et je l'ai plusieurs fois rencontré. On en trouve une ébauche ou des manifestations accidentelles chez des personnes en qui la franchise domine, en somme, mais qui, lorsqu'elles croient avoir à dissimuler, cachent plutôt leurs vraies impressions sous des apparences expansives qu'elles ne les dissimulent par la réserve ou par une affectation d'impassibilité. Ce type requiert deux conditions de nature opposée, comme c'est l'habitude pour les types de simulation. Il implique une tendance naturelle à l'expansion et même à l'expansion impulsive, et, en même temps, une réflexion suffisante pour diriger plus ou moins volontairement, plus ou moins instinctivement cette expansion, pour en tirer parti et s'abriter derrière elle. Cette réflexion n'apparaît généralement pas, l'instinct domine dans le phénomène, elle n'absorbe pas l'esprit au point d'en enrayer les manifestations extérieures et de se faire remarquer, elle est peut-être assez courte, mais j'ai pu me convaincre qu'elle était, en certains cas, bien plus considérable qu'on ne l'aurait supposé, et que bien des gens s'y trompaient.

1. Quelquefois le rire décèle une irritation qui va grandissant et qui se dissimule sous une apparence de sympathie et de contentement.

C'est qu'en effet l'expansion simule assez bien la franchise, lorsqu'elle ne s'accompagne par d'exagérations suspectes, de vantardises ou de légèreté trop visible. Tout un ensemble de traits de caractère l'accompagne parfois et met en garde contre elle. Il constitue avec elle le type classique du méridional tel que Daudet l'a peint, tel qu'il est accepté dans le nord de la France et sur lequel il y aurait bien des réserves à faire. Si l'expansion se présente sans ces caractères secondaires, elle inspire aisément confiance. On est porté à croire sincère une manifestation spontanée dans laquelle on n'aperçoit aucune intervention de réflexion ou de volonté. Elle paraît l'expression simple et adéquate d'un état de l'âme. C'est là une impression assez naturelle, et souvent trompeuse, car il est des gens expansifs qui simulent instinctivement et des gens réfléchis qui se montrent tels qu'ils sont, ou tels qu'ils croient être. Mais la simulation en est d'autant plus facile et plus profitable aux expansifs.

§ 6

Le type simulateur expansif n'est pas toujours identique à lui-même, et nous pourrions en suivre de nombreuses variétés. D'abord il est plus ou moins accidentel. Aucun simulateur expansif ne simule continuellement, il est souvent expansif avec sincérité. Mais sans doute aucun homme expansif n'est toujours absolument sincère. Il y a une infinité de degrés du plus sincère au plus simulateur, et parmi les simulateurs eux-mêmes, sans qu'on puisse établir de démarcation bien nette d'un bout de la série à l'autre.

De plus, nous avons supposé que l'expansion était réelle et qu'elle était bien une manière d'être spontanée de l'esprit. Or ceci n'est pas également vrai dans tous les cas. Les personnes que je pourrais citer comme présentant, au moins par occasion, le type de la simulation expansive sont, à cet égard, sensiblement différentes l'une de l'autre. Il en est une chez qui l'expansion est très naturelle et souvent sincère quoique s'accompagnant d'idées assez arrêtées sur le devoir de garder pour soi beaucoup d'impressions. Je remarque chez la même personne une particularité assez curieuse et qui peut illustrer ce que je disais tout à l'heure de l'association par contraste en montrant en même temps dans l'expansion sincère quelques-unes des conditions de l'activité simulée. Cette personne fait parfois, de la meilleure foi du monde, et avec les meilleures intentions, dans des cas où sa sincérité ne peut être douteuse, et où la simulation serait trop maladroite et trop grossière, des compliments qui portent complètement à faux et soulignent, au contraire, avec une

fâcheuse précision des défauts correspondant exactement aux qualités louées. Ajoutons à cela une tendance (qui peut se rattacher à la première) à grossir certaines impressions, à leur attribuer une importance beaucoup trop considérable, nous voyons combien ces traits pourront faciliter la simulation, il suffira de les laisser se produire au bon moment et d'en tirer parti. Une autre personne est naturellement expansive, mais elle a cultivé son expansion, celle-ci est devenue un procédé dont on sent parfois l'artifice. La nature a été un peu forcée par la volonté; même quand le sentiment éprouvé est en harmonie avec l'expression, on sent que celle-ci est un peu trop voulue et consciente, et souvent on se méfie et l'on pense que cette harmonie doit faire défaut ou doit être incomplète quoique les apparences puissent fort bien faire croire à son existence. Chez une autre enfin, le côté expansif était bien moins développé naturellement. L'expansion quelquefois sincère, était presque toujours surveillée, et parfois beaucoup trop voulue et dirigée, au point de paraître grinçante et fausse. Elle accompagnait pourtant une grande impressionnabilité et même une sensibilité affectueuse réelle, mais unies à de l'égoïsme, à pas mal d'amour-propre, à beaucoup de prudence et même de méfiance, et à une franchise foncière douteuse.

Si ce côté artificiel de l'expression se développe, nous avons le vrai type de l'hypocrite qui affecte la franchise. Il ne s'agit plus alors du véritable expansif, souvent sympathique, parfois égoïste et parfois dévoué, mais de l'hypocrite dangereux, s'il est habile, chez qui l'expression affectueuse est trop souvent un moyen de dissimuler ses vrais sentiments et de les satisfaire avec plus de sécurité. Celui-là, en travaillant à vous nuire, vous traite volontiers en confident et en ami. Ou bien il vient se plaindre à vous, avec des airs de fierté humiliée, des démarches pénibles auxquelles l'obligent les nécessités de la vie, et cependant il se dépense en bassesses que personne n'exigeait de lui. La perfidie est un des éléments de ce caractère qui n'est pas exclusivement masculin.

Parfois le simulateur, même assez menteur, conserve quelque sincérité avec une assez grande mobilité d'esprit. Son type est alors l'aboutissant de celui que j'indiquais tout à l'heure et que produisait la division de la personnalité, la prédominance successive de sentiments vifs et opposés qui se manifestent chacun à son tour et dont la succession un peu incohérente donne un air de fausseté à une personne parfois assez franche en somme. Elle peut se tromper elle-même et tromper les autres sur sa propre mobilité. Mais si elle cherche à en tirer parti, si elle a soin de faire valoir sa spontanéité, ou si elle le fait instinctivement, si elle combine pour arriver à ses

fins ses expansions diverses et opposées, au lieu d'un individu franc à l'apparence hypocrite nous trouvons un véritable hypocrite avec l'air de la franchise. Encore une fois nous voyons les types se transformer complètement par le développement ou par l'atrophie d'un très petit nombre de leurs éléments, par un changement dans les relations de leurs éléments essentiels. Et nous pouvons reconnaître aussi qu'un même type concret peut résulter de la transformation de deux autres types bien différents, ce qui montre les inconvénients de classifications trop simples.

Il est très difficile de dire jusqu'à quel point un simulateur est sincère, mais ici comme partout et pour les mêmes raisons, il doit l'être toujours un peu et souvent plus qu'il ne le croit. Cela lui est d'ailleurs avantageux. Il simulera bien mieux s'il ne simule pas trop, s'il trouve en lui les sentiments qu'il exprime, si seulement il en exagère la force et le rôle, s'ils ont assez d'intensité pour produire, quand on leur laisse le champ libre, les manifestations extérieures qui font croire à leur existence, et s'ils en ont assez peu pour se discipliner, se subordonner et ne se laisser voir que lorsqu'il le faut. En ce sens il y a toujours quelque sincérité chez le simulateur. Le fait seul d'exprimer un sentiment, pour prendre le cas extrême, tend à lui donner et lui donne en fait un *minimum* de réalité sans empêcher la réalité actuelle et surtout la prochaine réapparition du sentiment opposé qui continue à diriger les actes essentiels. Mais en général la sincérité du moment dépasse ce minimum. Un élément important du caractère du menteur, c'est précisément de pouvoir posséder cette sincérité du moment à un degré élevé, et d'évoquer assez vivement en lui-même, dans chaque occasion, les sentiments et les idées qu'il est le plus avantageux pour lui de pouvoir ostensiblement exprimer. La mémoire affective et l'imagination affective peuvent ici trouver un rôle important. L'indépendance relative, et le jeu individuel des éléments de l'esprit y gardent une assez grande utilité, mais c'est une des caractéristiques du mensonge suivi qu'ils doivent s'y associer avec une unité marquée du plan de conduite. Ici, comme dans bien d'autres cas, dans l'invention par exemple, ou dans la volonté, l'esprit doit savoir tirer parti de ses défauts et s'en servir pour arriver mieux à ses fins. Cette combinaison de l'unité de la conduite avec le jeu indépendant des éléments de l'esprit ne suffirait pas à définir le mensonge. Elle ne le distingue pas d'autres phénomènes psychologiques assez différents de lui, et d'autre part elle n'en caractérise pas également toutes les formes, mais je ne cherche pas, pour le moment à analyser à fond le mensonge mais à montrer comment il peut simuler la franchise ou, au contraire, être simulé par elle.

Si quelque vérité est au fond de tout mensonge, inversement il n'est pas de sincérité qui soit absolue et qui ne s'accompagne de quelque simulation. C'est ce que nous avons constaté pour tous les caractères simulés, c'est ce qui se passe aussi dans la simulation de la sincérité ou de la simulation même. Il suffirait pour s'en convaincre de songer aux causes multiples et inévitables qui empêchent la manifestation complète et absolument sincère de notre nature intime. Elle est toujours gênée dans son expansion soit spontanément par elle-même, un désir étant contrarié par un autre désir, une idée par une autre idée ou par quelque sentiment, soit par autrui. Qu'on songe par exemple aux exigences de la politesse qui s'imposent toujours à quelque degré. On est constamment obligé de simuler aux autres, d'une manière plus ou moins convenue, des sentiments, des idées qu'on n'éprouve pas et qu'on ne tient pas à éprouver ou au contraire qu'on finit par croire qu'on éprouve. On s'en simule peut-être autant à soi-même, par habitude, par convenance, par éducation. L'hypocrisie de la politesse et bien d'autres aussi se rencontrent chez les personnes les plus franches et qui tiennent le plus à l'être. Il en est même qui poussent l'amour de la franchise jusqu'à ne pas vouloir convenir de leur hypocrisie, et, par conséquent, jusqu'à se montrer un peu plus hypocrites qu'elles n'y sont peut-être obligées.

Un très léger degré d'hypocrisie ne saurait donc être relevé comme significatif d'un type. Il est plutôt un signe de l'état d'une société, et peut-être même, plus profondément, un symbole du sens de la vie.

§ 7

Il est intéressant de comparer des personnes qui ont un fond de caractère commun, un certain nombre d'éléments de leur personnalité assez semblables, et qui, malgré leurs ressemblances, présentent des types différents ou doivent au moins se rattacher à des formes diverses du même type. Cela est très bon, à mon avis, pour bien comprendre les individus dont la nature nous est parfois mieux révélée par les comparaisons que nous faisons entre eux et d'autres personnes qui leur ressemblent et qui en diffèrent à la fois. D'autre part cela nous aide aussi à saisir les différentes formes de caractère, à voir de quels éléments elles peuvent résulter et comment elles sont transformées par certaines modifications de ces éléments, comment on peut passer insensiblement des unes aux autres.

Je connais ainsi trois personnes chez qui l'on retrouve un ensemble de caractères analogues et qui diffèrent assez notablement quant

aux rapports de la franchise et de la simulation et quant aux apparences que prennent, à cet égard, leurs personnalités. L'une est un expansif, assez capable de mensonge, vif, à l'imagination prompte, très porté à s'illusionner et à faire illusion aux autres sur ses propres sentiments, un peu mobile et avec cela tenace, sachant bien profiter de sa spontanéité très réelle, tout en s'y abandonnant, et même parfois en en exagérant l'apparence, montrant ainsi un intéressant mélange de sensibilité, de laisser-aller et de sens pratique. L'autre serait plutôt éloignée du mensonge, bien que, à ce qu'il me semble, elle ne se fasse pas une loi absolue de l'éviter. Elle serait, je crois, naturellement portée à l'expansion, mais l'amour-propre, une sensibilité vite froissée, une impressionnabilité extrême, une susceptibilité marquée la rendent souvent très réservée, et lui donnent parfois l'apparence de l'indifférent. Capable d'affection et de tendresse, elle ne montre pas toujours volontiers, comme la première, ses sentiments, elle les retient ou les laisse apparaître sous des formes de plaisanterie douce, d'exagération voulue ou de taquinerie. La dernière est en quelque sorte intermédiaire entre les deux, parfois très expansive et parfois très concentrée, affectueuse aussi, mais très changeante dans le mode d'expression de ses sentiments, capable de parler avec une franchise très rare, capable encore de dissimuler et aussi de mentir carrément. La première est donc une expansive, simulant parfois la sensibilité et l'expansion, simulant parfois aussi la franchise, c'est-à-dire prenant l'apparence de qualités qu'elle a réellement, mais qui ne se manifestent pas toujours en fait quand on pourrait le croire. La seconde se rattacherait plutôt au type du faux impassible, et elle simule — involontairement — selon les cas, des qualités tout à fait opposées. Elle s'est fait attribuer, d'un côté, une nature « sournoise » et ceci est dû à ses apparences d'impassibilité produites par le besoin d'abriter une impressionnabilité très vive, et d'autre part j'ai entendu louer avec exagération la force de sa franchise, et ceci provenait de son éloignement naturel du mensonge. Cet éloignement du mensonge serait d'ailleurs, si c'en était le lieu, intéressant à analyser. Il se fonde sur des qualités très diverses et de valeur bien différente. La troisième, très expansive, très communicative parfois, et souvent aussi occupée à cacher des impressions que son extrême impressionnabilité rend vives et nombreuses, est en somme la plus complexe. Elle est à la fois et selon les occasions, simulateur d'impassibilité, simulateur aussi d'expansion et de réserve. Certaines de ses qualités, de ses habitudes la feraient croire beaucoup plus réservée, beaucoup plus dissimulée même qu'elle ne l'est, et d'autre part son expansion laisserait diffi-

cilement supposer les arrière-pensées, les arrière-sentiments qui existent cependant en elle. On voit aisément, par des cas pareils, à quelle complication de mécanisme tiennent les apparences de certaines qualités, et aussi la réalité de quelques autres, comment la nature plus ou moins forte d'une qualité ou d'un groupe de qualités, l'apparition ou la disparition d'un trait de caractère, modifient l'équilibre général de l'esprit, nécessitent un remaniement de son économie, font combiner autrement ses principaux éléments, et déterminent l'apparition d'un type différent, en amenant la production de réalités différentes et aussi d'apparences différentes qui ne correspondent pas toujours bien exactement aux réalités. Dans le cas dont je viens de parler les différences de l'allure des personnes et de leurs simulations me paraissent dépendre — pour une grande part, car d'autres facteurs interviennent et on pourrait discuter beaucoup sur l'interprétation des faits — de la différence de l'intensité des désirs, de la force soudaine des tendances et de l'expansion spontanée qui en résulte. La première des personnes que j'ai mentionnées aurait probablement moins d'illusions, et plus d'exactitude, si elle était moins exubérante et la seconde serait moins véridique si les désirs naissaient en elle avec plus de force.

§ 8

Voilà quelques-uns des cas où la franchise et la fausseté peuvent être simulées, et peuvent même se simuler l'une l'autre. Elles peuvent être plus ou moins bien imitées aussi par d'autres qualités, selon le même procédé de symbolisme que nous avons reconnu déjà. Quelques traits qui accompagnent souvent l'une ou l'autre de ces qualités peuvent en donner l'illusion lorsqu'elles en sont séparées. Un certain air bourru, par exemple, une façon de ne pas ménager l'amour-propre des gens, de leur dire des vérités désagréables, même de manquer de finesse, de politesse, de tact peuvent servir à simuler une franchise intransigeante. L'hypocrite peut chercher à se faire croire en flattant les gens et alors il compte plutôt sur le fond même de ce qu'il dit pour le faire accepter. Il peut aussi compter sur la forme en se montrant poli et complaisant, et pour d'autres raisons il peut compter sur la forme aussi en étant un peu grossier et rude. Rudesse et franchise sont les qualités qu'on s'est peut-être un peu trop habitué à considérer comme allant volontiers ensemble. Il peut encore combiner ses effets et joindre par exemple l'agrément du fond et le désagrément de la forme. le rap-

pellerai ici, comme illustration, le portrait donné par Hugo d'un homme politique qui fut connu en son temps :

> Rustre exploiteur des rois, courtisan du Danube
> Hideux flatteur bourru.

Je cite ceci d'ailleurs à titre de simple indication et pour fixer les idées, n'ayant pas vérifié la ressemblance complète du portrait.

Cette simulation se rattache à d'autres dont nous aurons l'occasion de parler plus loin, par exemple la simulation de la grossièreté ou de la finesse, aussi visible en des cas pareils que celle de la franchise ou de la fausseté.

Voici comment on peut résumer synthétiquement l'exposé du mécanisme des simulations que je viens d'indiquer. La franchise suppose deux éléments principaux, d'abord la sincérité, l'abstention du mensonge, puis l'expansion. De même l'hypocrisie suppose généralement la dissimulation et le mensonge. Si l'une de ces qualités existe seule, elle peut faire très souvent supposer, par une association facile à comprendre, l'existence de l'autre. De là une certaine simulation de la franchise complète par l'expansion, ou par l'abstention du mensonge, de l'hypocrisie par la réserve qui est une sorte de dissimulation passive. Mais si la réserve s'unit par exemple à l'horreur du mensonge, ou si l'expansion s'unit au goût pour le mensonge en aura parfois une simulation double. Selon les circonstances, selon l'esprit des gens qui sont appelés à nous apprécier, selon leur humeur, leurs goûts, leur caractère, leur clairvoyance particulière ou la fausseté spéciale de leurs esprits ils nous jugeront tantôt plus francs, tantôt plus hypocrites que nous le sommes et nous aurons produit, parfois involontairement et sans en avoir conscience, la simulation de la franchise ou de l'hypocrisie en nous attirant les avantages et les inconvénients, variables selon l'occurrence, que doivent entraîner normalement ces deux simulations.

II. — Naïveté, candeur et méfiance.

§ 1

La méfiance est parfois simulée par les naïfs et les candides. La naïveté, la candeur sont des qualités d'esprits en qui les croyances se font vite. Elles impliquent la confiance, et, généralement, la sympathie. Tout cela suppose une association systématique assez prompte et relativement incomplète par laquelle l'esprit accepte aisément les nouvelles idées qui lui sont proposées, volontairement ou

involontairement suggérées. C'est une sorte d'expansion retournée. La synthèse rapide et facile au lieu de se faire, comme dans l'expansion, par l'acceptation immédiate d'un phénomène d'expression, consiste dans l'acceptation immédiate d'une impression. Elle est, en quelque sorte, centripète, tandis que l'expansion est centrifuge. Au reste la naïveté et l'expansion sont des qualités qui s'associent assez volontiers, dont la cause générale est sensiblement la même.

La candeur et la naïveté peuvent avoir des origines, des natures et par suite des valeurs très différentes et que l'on ne sait pas toujours bien distinguer. De là un certain nombre de simulations. Parfois elle semblent être « essentielles » et, pour ainsi dire, idiopathiques. Elles tiennent à une qualité primitive de l'esprit, à une manière d'être que l'expérience n'arrivera pas à corriger, tout en pouvant, en certains cas, les diminuer, ou, tout au moins, les masquer bien suffisamment. D'autres fois au contraire, elles dépendent de phénomènes accidentels ou transitoires, elles se rattachent à des idées erronées sur les gens et sur les choses, à une ignorance que l'expérience pourra dissiper, que les heurts et les froissements feront disparaître. Dans ce cas elles peuvent produire un type passager que traverse l'individu, mais dont il sort tôt ou tard. Dans tous les cas elles donnent à l'esprit qui les possède un air de jeunesse et de fraîcheur, et parfois comme une apparence enfantine dont quelques naïfs ne se défont jamais.

Elles sont dues, en somme, à un manque d'équilibre causé par la formation prématurée, insuffisamment contrôlée, d'une croyance ou d'un sentiment. Cette imperfection peut être due à un manque d'expérience ou à un manque de réflexion. Le diagnostic à porter et l'appréciation à faire sont bien différents selon le cas. Parfois elles accompagnent une concentration exagérée de l'esprit, et parfois au contraire son éparpillement. Le premier cas est celui du savant préoccupé par ses travaux, ignorant des réalités de la vie, et qui se laisse duper lorsqu'il traite une affaire quelconque, si mince ou si importante soit elle; le second cas est celui de l'enfant dont la naïveté tient à ce qu'il accepte sans contrôle les idées qui se présentent à lui, et qu'il abandonnera bientôt, aussi aisément qu'il les a prises. Des causes opposées produisent un même effet : une organisation incomplète des phénomènes, une indépendance de fonctionnement des éléments psychiques qui entraine un certain défaut d'adaptation générale de l'être à son milieu. Une systématisation serrée et raide des phénomènes psychiques reste toujours incomplète, incapable de s'assimiler tous ceux qui vont se présenter et qui restent forcément, en dehors d'elle, livrés à eux-mêmes. Elle équivaut donc, en ce qui

concerne ceux-là, à l'absence ou au moins à la faiblesse de l'organisation générale.

Des apparences semblables peuvent ainsi correspondre à des réalités bien différentes, l'inexpérience, l'ignorance, la simplicité naturelle, la bêtise, la concentration de l'esprit et la prédominance despotique d'une idée ou d'un sentiment, le besoin de confiance, de sécurité et de sympathie peuvent se traduire par des paroles, des actes, des expressions, des manières d'être qui ne sont pas sans doute absolument identiques, mais qui se ressemblent assez pour être désignées par un même mot et pour tromper parfois même un bon observateur. C'est là une cause continuelle de simulation. Mais ici je ne pense pas qu'il se soit formé un ensemble de formes régulières constituant autant de modes de défense de l'esprit. Il se produit plutôt des erreurs qui peuvent être tantôt utiles, tantôt nuisibles à ceux qui en sont l'objet, sans que ces erreurs aient été, à ce qu'il me paraît, régulièrement utilisées par des simulations instinctives ou voulues à formes définies. Il arrive qu'une naïveté due à la concentration de l'esprit, à la distraction, fasse passer un homme d'intelligence profonde pour un niais ou que certaines ignorances, parfois purement verbales, donnent à un esprit fin l'apparence d'un imbécile, parce qu'on ne voit pas si sa naïveté provient d'un manque d'expérience — souvent naturel chez un jeune homme, ou bien d'un manque de réflexion ou de discernement. Mais les erreurs de ce genre ne rentrent guère dans le groupe de faits que j'étudie ici. Ce qui s'en rapprocherait davantage sans doute, c'est la simulation de la bonté, de l'innocence par la bêtise ou le manque de réflexion. On attribue parfois la difficulté à deviner ou à comprendre certaines mauvaises pensées, certains actes qui passent pour immoraux ou criminels à la bonté, à la pureté d'une nature qui ne saurait croire à ce qu'elle ne trouve pas en soi, lorsqu'elle n'est qu'un résultat de la bêtise ou de l'ignorance.

§ 2

Des causes analogues amènent des simulations semblables. Comme des expériences fâcheuses décident l'impressionnable à dissimuler sa sensibilité, elle amène également le naïf à dissimuler, à retenir son penchant à la confiance. Cette dissimulation implique déjà sans doute un affaiblissement de ce penchant, mais sa force peut rester bien plus considérable qu'elle ne le paraît. Il se crée alors et il se développe une habitude de scepticisme plus ou moins apparent, plus ou moins affecté par lequel l'esprit tâche de se donner une

manière d'être tout à fait opposée à son allure naturelle et primitive. Un des hommes les plus crédules et les plus mystifiés du XVIIIe siècle, Poinsinet, avait fini, dit-on, par prendre des airs d'homme clairvoyant et désabusé quand un ami lui demandait simplement des nouvelles de sa santé. Ceci peut servir d'exemple, d'exemple symbolique et représentatif, pour illustrer le processus dont je parle.

Ce processus conduit au type du faux méfiant qui est au fond un naïf. Sans doute la transformation qui s'est produite en lui est réelle à quelque degré. La naïveté est chose relative et varie considérablement. La place qu'y tient l'ignorance, le défaut d'habitude et de pratique peut être réduite, et l'expérience la corrige dans une certaine mesure. Tout au moins produit-elle, contre elle, une certaine habitude de prudence, de réserve qui en diminue un peu les effets. Tout en ayant confiance, en somme, le faux méfiant se réservera davantage, se livrera moins. Forcément, sa confiance intérieure aura diminué dans une certaine proportion, il aura appris à suspendre son jugement, à se dire : il faut se méfier, et il sera réellement un peu plus méfiant.

Mais si la transformation apparente a toujours quelque réalité, elle reste cependant imparfaite et partielle. L'esprit, tout en devenant méfiant, reste naïf. La méfiance reste souvent comme extérieure à lui, surajoutée. C'est un instrument dont il se sert, mais qui lui demeure étranger. Il arrive que sa naïveté et sa méfiance ne s'équilibrent pas, elles subsistent l'une à côté de l'autre sans se bien coordonner. Dans cet état le faux méfiant a souvent l'idée qu'on le trompe, mais cela ne l'empêche pas de croire ce qu'on lui dit, de se fier aux apparences qu'on lui montre. Lui-même, s'il a l'habitude de l'observation psychologique, peut fort bien se rendre compte de cette double tendance. Il peut parvenir à être aussi bien dupé qu'un autre, mais avec la consolation de l'avoir presque toujours prévu. Il évite un peu la pénible surprise de la découverte, et peut même y prendre quelque plaisir : plaisir esthétique, plaisir d'amour-propre de l'homme qui se dit à lui-même, et qui dit aux autres : « Je m'en doutais bien ».

En certains cas, s'il est d'esprit libre et perspicace, lorsque ses doutes sont trop forts et l'empêchent de s'abandonner à sa crédulité spontanée, on voit le faux méfiant malheureux de ne pouvoir croire. Il se fait volontiers le complice de celui — ou de celle — qui cherche à le tromper, lui suggère des arguments destinés à le convaincre lui-même, lui en suppose au besoin, et parfois croit voir dans ses maladresses la marque de sa sincérité. Son grand désir est de concilier sa confiance naturelle et son scepticisme acquis en se donnant

de bonnes raisons de croire. S'il finit souvent par les trouver, il n'a pas toujours la joie de les conserver longtemps.

§ 3

Le faux méfiant peut joindre ainsi à une confiance foncière très grande et même dangereuse des airs de méfiance et de prudence qui trompent aisément un observateur superficiel. Cette apparence est, à quelque degré, une sauvegarde. L'homme qui se méfie de tout à priori, par principe, par besoin de réagir contre sa naïveté, et qui se prépare continuellement à être déçu, quelle que soit sa disposition à être crédule dans chaque cas particulier, garde en général, comme le faux impassible dont il se rapproche singulièrement, une apparence de réserve, de froideur, de prudence qui peut détourner les autres de chercher à le duper. Il renforce cet effet en parlant volontiers de son scepticisme, en s'épanchant en propos amers sur l'humanité. Il peut éviter ainsi un grand nombre d'illusions et de déceptions, et sa réserve l'y aide en l'empêchant de s'y exposer autant qu'il le pourrait. Il sera porté à croire ce que tel homme lui dira au sujet de telle affaire, mais à l'avance il s'est dit qu'il fallait se méfier de bien des gens et il encouragera peu de gens à lui faire des communications. Il sera peut-être incapable, une fois lancé dans une affaire, de montrer un sens critique suffisant et une méfiance assez développée, mais il peut au moins par prudence générale éviter les occasions de s'engager en bien des affaires qui lui seraient nuisibles, en même temps qu'il adopte instinctivement des allures qui écartent de lui ceux qui risqueraient de le tromper.

Une forme extrême du type est réalisée par les gens qui, sans être dupes, agissent comme s'ils l'étaient. Chez eux la méfiance a envahi l'intelligence mais n'a pas influé suffisamment sur la conduite. Ils ne sont plus naïfs d'esprit, ils le sont toujours de cœur et d'habitude. Ils se laissent bénévolement duper, leurs sentiments, leurs affections, leur faiblesse aussi les poussent. Assez perspicaces pour y voir clair, ils manquent d'énergie, ou bien ils prennent un certain plaisir, dont les sources peuvent être très diverses, à prendre les intérêts de leurs adversaires, un peu comme on se laisse gagner au jeu par un enfant à qui l'on veut rendre la partie agréable.

Le type du faux méfiant peut revêtir bien des formes, selon la force de la confiance, selon les sentiments qui la soutiennent ou qui suggèrent, au contraire, les apparences de la méfiance, selon les idées qui l'accompagnent, et selon l'ensemble du caractère qui le réalise, momentanément ou d'une manière durable. Chacun sans

doute a eu des occasions d'en observer quelques variétés. Mais on le trouve réalisé avec une importance très variable. Certaines personnes ne le présentent qu'accidentellement, ou bien, quoiqu'elles le montrent constamment, il ne tient pas dans leur personnalité une place très considérable. Chez d'autres, il est plus important.

§ 4

Inversement, il peut se produire chez les méfiants une simulation de la confiance, comme une simulation de l'expansion chez les renfermés. Les conditions générales de la vie sociale, ou tout au moins de beaucoup de ses formes, les liens qui rattachent aux autres hommes chacun de nous imposent à tous, en bien des cas, les apparences, sincères ou simulées, de la confiance. Cela est indispensable ou utile à l'harmonie des relations. La politesse nous ordonne souvent de paraître croire ce qu'elle ordonne aux autres de nous dire sans le penser. Elle organise un système d'apparences qui doivent être présentées et acceptées. Mais, pour notre étude actuelle, ces phénomènes sociaux ne nous intéressent que par les types psychologiques qu'ils produisent ou qu'ils tendent à produire.

Peut-être le type du faux confiant est-il moins spécial, moins marqué que celui du faux méfiant. Je ne vois pas qu'il ait produit des formes psychologiques aussi nettes. On rencontre plutôt, me semble-t-il, la fausse confiance que le faux confiant. Je veux dire que la fausse confiance est un procédé nécessaire et souvent employé, mais qui n'arrive pas généralement à devenir la caractéristique d'un individu, à modifier secondairement ses sentiments et sa conduite d'une manière régulière et bien nette. Peut-être d'autres recherches en ce sens donneraient-elles d'intéressants résultats. Je ne saurais avoir la prétention d'avoir reconnu toutes les simulations réelles.

La simulation de la confiance et celle de la méfiance peuvent se rencontrer chez les mêmes personnes. Je parlais tout à l'heure des faux méfiants qui agissent, tout en se méfiant, comme s'ils étaient convaincus. Et en effet les personnes de ce type sont bien moins méfiantes qu'on ne le jugerait à les entendre parler, ou à bien comprendre leurs pensées, mais elles sont aussi bien moins confiantes qu'on ne le croirait à les voir agir. Et elles peuvent tromper aussi bien celles qui les croiraient confiantes que celles qui compteraient beaucoup sur leur méfiance. Elles sont confiantes par leur conduite, méfiantes par leur pensée. Selon qu'on remarque tout d'abord chez elles la conduite ou la pensée et qu'on s'y attache davantage, on peut se tromper sur leur compte en des sens tout à fait opposés. Et

leur simulation, assez involontaire, de la confiance peut leur servir aussi bien que leur simulation de la méfiance quoique très différemment. Elle leur est utile en empêchant les autres de se tenir en garde contre eux. Ceux-ci pensent n'avoir pas besoin de prudence dans leurs rapports avec eux, n'avoir pas à se tenir sur leurs gardes. Ils risquent alors de se découvrir, de faire des fautes, d'agir avec maladresse, de finir par rendre efficace une méfiance qui était d'abord purement théorique, et, si le faux méfiant a quelque perspicacité et garde quelque énergie, par le déterminer à réagir et à conformer sa conduite à un soupçon qui est devenu une croyance ou une certitude. Il est vrai que la même simulation peut avoir quelques inconvénients en exposant davantage l'individu. C'est affaire à lui de se servir selon les cas des deux simulations inverses qui grâce à la complexité de sa nature sont à sa disposition. Il arrive qu'on s'adapte ainsi instinctivement à des situations diverses et même opposées, mais il ne faut pas espérer, même et surtout si la volonté intervient, se servir toujours pour le mieux d'une semblable ressource.

III. — L'Orgueil et la modestie.

§ 1

L'orgueil, la modestie, la timidité ont des manifestations très complexes. Ce sont des qualités très variables et le sens qu'on attache aux mots qui les expriment change considérablement selon les cas. On les applique parfois à une forme générale qui reste sensiblement la même tout en recouvrant des réalités psychologiques bien différentes, en provenant de la combinaison d'éléments très divers avec lesquels change, parfois du tout au tout, la nature psychologique et aussi la valeur morale de la qualité. Mais on s'imagine aisément qu'à cette forme correspond toujours la qualité foncière qu'on est habitué à lui associer, à cause d'expériences antérieures, ou par tradition. On suppose volontiers que des traits psychologiques s'impliquent l'un l'autre, alors que leur corrélation n'a rien d'obligatoire. La théorie de la corrélation psychologique, dont les formes savantes n'ont jamais été très satisfaisantes, se rencontre aussi sous des formes frustes, populaires et spontanées qui le sont encore moins. Certaines inductions de ce genre sont si naturelles qu'elles passent inaperçues si l'esprit n'est pas très habitué à l'analyse intérieure. Il les prend pour de vraies perceptions, pour des constatations immédiates. Il ne remarque pas que la qualification qu'il applique à un autre esprit désigne une réalité complexe, il la comprend trop sim-

plement. De là dérive une très grande quantité d'erreurs d'une part et de simulations de l'autre.

L'orgueil, l'amour-propre simulent parfois ainsi la modestie qu'on leur oppose communément.

La modestie, c'est essentiellement le fait de ne pas s'évaluer au-dessus de sa valeur, de penser peu à cette valeur ou de la croire plutôt inférieure à ce qu'elle est réellement. Cette opération doit être même un peu instinctive, et assez rapide. Un homme qui penserait toujours à son peu de valeur paraîtrait y attacher trop d'importance et manquerait par là de modestie. De cette opinion médiocre qu'on a de soi découle logiquement une tendance à s'effacer plutôt un peu trop, à éviter les occasions de se mettre en avant, à ne pas se faire remarquer.

Cette association du sentiment et de la conduite existe en effet, mais elle n'a rien d'absolu. Et même la réserve dans la conduite peut provenir de bien d'autres causes que la modestie, et que la mauvaise opinion qu'on aurait de ses talents. C'est là une source d'erreurs nombreuses et de simulations efficaces. Tout ce qui empêche l'action peut donner, en l'absence de contre-indications évidentes, l'apparence de la modestie.

Quelquefois, au lieu d'être la mauvaise opinion que nous aurions de nous, c'est celle que nous avons des autres qui nous retient. Nous les jugeons incapables de nous comprendre. Si nous sommes en même temps susceptibles, si nous avons l'amour-propre irritable, si nous nous sentons aisément froissés ou heurtés, il n'en faut pas davantage pour nous maintenir à l'écart, pour nous empêcher d'agir de manière à appeler sur nous l'attention, pour nous donner, enfin, cette forme spéciale de la modestie apparente, qui non seulement n'est pas opposée à l'orgueil mais qui lui est très souvent associée. Bonne opinion de soi-même, sentiment très net, très fort et parfois très légitime de sa supériorité, idée que cette supériorité ne sera pas reconnue, mépris ou haine de ceux qui le méconnaissent, impressionnabilité, amour-propre, voilà un ensemble de qualités qui peut faire passer un homme pour modeste. Ici c'est l'orgueil lui-même qui par sa combinaison avec d'autres traits de caractère est amené à revêtir les apparences de la modestie, et même de l'humilité. Ce qui contribue d'ailleurs à ce résultat c'est l'hypocrisie sociale. Pour les mêmes raisons qui produisent la fausse impassibilité, l'orgueilleux susceptible ne voudra souvent dévoiler ni sa susceptibilité ni son orgueil, il pourra alors donner lui-même, comme raison de son inaction, avec une ironie cachée, dont il se réjouira, son insuffisance ou son indignité.

Voilà un exemple des combinaisons qui, en l'absence de la modestie, peuvent en donner l'illusion. J'ai pris celui-là parce que l'orgueil même y simule la qualité qui lui est opposée. Mais on pourrait en donner bien d'autres. La paresse, parfois l'égoïsme, la simple indifférence, le désir de la tranquillité, la crainte de se compromettre peuvent agir dans le même sens que la modestie, et en donner l'illusion, illusion spontanée et non voulue ou bien illusion préparée et organisée consciemment, quand le paresseux ou l'homme craintif, se couvre, pour se défendre d'agir, de son peu d'habileté et vante les talents d'une autre personne à qui il désire faire prendre le rôle qu'on lui propose.

§ 2

La fausse modestie ressemble d'ailleurs à la vraie, elle peut se rapprocher sur bien des points de celle-ci, et réciproquement. Un vrai modeste est souvent aussi, selon les cas, un faux modeste. La modestie, même dans ses formes bien accentuées, n'implique pas forcément un jugement très défavorable porté sur le modeste par lui-même. En certains cas il est possible que le phénomène primitif soit surtout une tendance, dont les origines restent parfois obscures, à ne pas se mettre en avant, à ne pas agir devant les autres et de concert avec eux. L'idée qu'a le modeste de son infériorité serait alors secondaire, dérivée, inventée par l'esprit, sans qu'il s'en rende bien compte, pour expliquer et excuser sa conduite. Il se duperait aussi lui-même dans certains cas par la vraie modestie comme il dupe les autres, parfois très volontairement, par la fausse. Je verrais volontiers une confirmation de cette hypothèse dans un fait que j'ai pu constater, mais dont je ne saurais indiquer la généralité : l'esprit peut renoncer à cette idée d'infériorité, la remplacer même par des convictions entièrement opposées, et cependant ne pas changer entièrement ses allures. S'il acquiert quelquefois plus d'aplomb et d'assurance, il garde encore un certain désir de ne pas se mettre en avant, il s'efface volontiers (sans parler même des cas où il s'efface, par exemple, parce qu'il ne croit pas possible d'avoir d'une manière incontestée une place qui lui semble digne de son mérite, car ici nous retrouvons la simulation de la modestie par l'orgueil). Il peut arriver même que l'assurance, l'aplomb ne soient pas très sensiblement augmentés. C'est qu'ils tiennent à des causes bien plus profondes et plus complexes que l'idée que nous avons de notre propre valeur. Ils se rattachent aux conditions de l'équilibre intérieur et aussi de l'équilibre inter-psychologique, l'idée de notre infériorité

peut être un élément de trouble, et sa disparition la supprime, mais elle n'est qu'un facteur parfois assez insignifiant, parmi beaucoup d'autres.

Il n'y a pas là sans doute une preuve absolue de la primauté de la tendance à la réserve et à l'effacement par rapport à la modestie et à la mauvaise opinion de soi, il se pourrait que celle-ci ait d'abord produit la réserve qui serait devenue peu à peu une manière d'être indépendante d'elle. Cependant, en bien des cas, la première hypothèse paraît plus vraisemblable et, quoi qu'il en soit, l'indépendance des tendances même acquise n'en est pas moins réelle et peut même faire place à une supériorité de la tendance à l'effacement sur la modestie.

Il faut considérer encore, pour bien apprécier la modestie et ses diverses formes, que l' « infériorité » est une chose très variable, et non seulement si je puis dire, en quantité, mais en qualité aussi. Ce que le modeste, même sincère, désigne par ce nom, c'est peut-être, tout simplement, un défaut d'adaptation auquel il n'a pas beaucoup réfléchi, auquel il n'attache parfois aucune importance, et qui ne le pousse nullement à s'estimer moins que les autres. Il ne faut pas trop généraliser et dire que l'on n'est modeste qu'à l'égard des talents ou des vertus que l'on méprise, cependant il est de fait, je crois, que l'on s'avoue et que l'on avoue d'autant plus volontiers son infériorité qu'il s'agit de choses plus indifférentes et que l'on considère comme n'important guère à la valeur de l'homme. Un mathématicien pourra être volontiers très modeste à propos de sport, et un sportman à propos de calcul différentiel. D'autre part on peut être mal adapté à son milieu soit par sa faute, soit par celle du milieu, soit par infériorité, soit par excès de supériorité. Souvent on embrouille un peu tout cela, on ne démêle pas très bien ses propres sentiments, à plus forte raison ne les expose-t-on pas nettement aux autres. Mais, en général quand un homme reconnaît franchement son infériorité en telle ou telle chose, vous pouvez reconnaître très bien que cette chose est peu importante à ses yeux ou même que son infériorité sur ce point provient de sa supériorité sur d'autres points bien plus essentiels, auxquels il a dû consacrer son temps et ses forces.

Beaucoup d'orgueil peut se cacher sous les apparences de la modestie. Mais il faut, je crois, aller plus loin et dire que la réserve, la répugnance à se mettre en avant, qui passent pour des expressions de la modestie, sont essentiellement des expressions de l'amour-propre, c'est-à-dire d'un sentiment très proche de l'orgueil. Tel est au moins, semble-t-il, le cas le plus général. Il y a, chez celui qui

refuse d'attirer l'attention sur lui, la crainte d'un froissement, et l'appréhension de la honte de l'échec, ou, en certains cas, la peur de démériter à ses propres yeux. Il n'y aurait de vraie modestie, à ce point de vue, que celle qui retiendrait l'individu, non point par la considération des inconvénients quelconques qui résulteront pour lui de son intervention, mais par celle des inconvénients qu'aurait son insuccès pour l'œuvre qu'il s'agit d'accomplir, pour les personnes qui l'invitent à y prendre part. Il est rare, je crois, que la modestie ainsi comprise soit parfaitement réalisée dans sa pureté, et l'on peut soupçonner que quelque orgueil ou quelque amour-propre se dissimulent plus ou moins sous les apparences mêmes de l'humilité. Les modestes sont peut-être tous, au moins à quelques égards, de faux modestes.

§ 3

Il est tout naturel que, inversement, une certaine modestie simule l'orgueil. Un homme qui n'a pas de son mérite une idée exagérée, mais dont l'amour-propre n'est pas toujours en éveil, peut accepter simplement, sans réfléchir trop ni aux inconvénients, ni aux avantages, une besogne difficile dont on veut le charger et qui va attirer l'attention sur lui. Il agit ainsi par sens du devoir, ou par entraînement, par suggestion, par dévouement à des idées ou à des personnes. Il se peut que ce qui le décide ce soit l'idée modeste que les autres sont plus aptes que lui à voir quelle place lui convient et non l'idée orgueilleuse que ses talents le rendent sûrement digne de cette place, ou le désir du pouvoir et des applaudissements. Cependant sa simplicité et sa décision peuvent produire l'impression d'un orgueil très caractérisé. Il n'a pas l'amour-propre susceptible et c'est ce qui lui donne l'air de la présomption.

Certaines formes de franchise, d'expansion, de courage peuvent donner ainsi l'apparence de l'orgueil à des personnes qui ne sont pas toujours orgueilleuses, ou qui, si elles le sont, ne le sont pas plus que d'autres en qui ce trait de caractère est bien moins apparent. J'ai lu, par exemple, qu'on reprochait beaucoup son orgueil à un écrivain célèbre, mort récemment, et ce reproche s'appuyait principalement sur ce que cet écrivain portait franchement sur lui-même des appréciations que son critique croyait justes. Ce critique pensait seulement qu'il faut laisser ces choses à dire aux autres. De sorte que l'écrivain paraissait orgueilleux surtout à cause de sa franchise et de son expansion, tandis que d'autres qui exagèrent sans doute beaucoup plus leur valeur à leurs propres yeux peuvent ne point

donner la même impression parce qu'ils sont plus renfermés, ou plus dissimulés, et peut-être sont-ils plus orgueilleux, mais d'un orgueil plus aisément froissé et qui s'étale moins volontiers au dehors.

§ 4

Dans tous ces cas assez variés, la finalité psychologique et sociale n'apparaît pas toujours également. Elle est assez visible dans la fausse modestie. Cette fausse modestie peut être considérée actuellement, avec les illusions qu'elle produit, comme nécessaire à l'harmonie des esprits. Précisément à cause de l'orgueil de chacun, l'orgueil des autres paraîtrait intolérable à tous si cet orgueil s'étalait avec franchise, s'il ne se voilait pas sous des protestations convenues, des formules de politesse, des apparences de modestie. Et, tout naturellement, on sait bien gré aux autres de leur modestie si on la suppose réelle, mais si même on se méfie qu'elle n'est qu'apparente, on leur en sait gré tout de même, et peut-être leur en est-on, en certains cas, plus reconnaissant. Ce qu'on reprochait parfois à l'écrivain dont je parlais tout à l'heure ce n'était pas ce qu'il pensait de lui-même, mais ce qu'il en disait.

En revanche la simulation de l'orgueil par la modestie est un de ces cas où la simulation ne paraît guère susceptible d'être utilisée, elle est produite fatalement par des causes d'ordre psychologique et social sans que l'individu ni la société semblent pouvoir en tirer régulièrement partie. Elle a des compensations sans doute et peut servir indirectement, mais directement et par elle-même, elle ne peut guère avoir, il me semble, qu'une utilité nulle ou du moins bien faible. Peut-être doit-elle attirer, en certain cas, plus de considération, plus de respect à l'individu.

F. PAULHAN.

(*La suite prochainement.*)

LA FINALITÉ EN BIOLOGIE

Pendant que j'écrivais sur la Finalité en Biologie les articles qui ont paru dans la *Revue philosophique* en mai et en juin 1899, et dans la *Revue de Métaphysique* en juillet 1900, un débat sur la même question se poursuivait dans la *Revue scientifique* entre MM. Ch. Richet et Sully-Prudhomme[1]. Avant de continuer mes recherches, je veux comparer ces deux séries d'études parallèles et indépendantes, prendre acte des concordances, m'expliquer plus complètement sur quelques divergences plus apparentes que réelles, et discuter les points en litige. Je mettrai ainsi à profit ce que cette piquante rencontre d'un savant qui parle volontiers en poète[2], et d'un poète qui s'entend à merveille à parler en savant, apporte à la fois de lumière et d'intérêt dans cette obscure question.

I

M. Ch. Richet estime que la considération des causes finales est légitime et même nécessaire en physiologie. J'ai été plus affirmatif : j'ai dit qu'elles sont l'objet propre et l'objet unique de la physiologie[3]. Mais elles sont extrêmement périlleuses. Nous entendons bien, M. Richet et moi, en reconnaître avec soin les écueils, nous croyons possible de les éviter, et nous savons gré à M. Sully-Prudhomme de nous les signaler.

Avant tout, nous sommes d'accord pour écarter toute conception finaliste de l'ensemble de l'univers, et en particulier toute conception anthropocentrique. Mais il est bon de s'entendre aussi sur les raisons pour lesquelles on l'écarte. Nous ne savons pas, dit M. Ch.

1. Le débat a pris naissance à propos d'un article de M. Ch. Richet du 2 juillet 1898 : *L'effort vers la vie et la théorie des causes finales*. Suivent six lettres de M. Sully-Prudhomme, parues les 28 janvier, 4 mars, 15 avril, 20 mai, 12 août, 9 décembre 1899. Le tout a été réuni en un volume, *Le Problème des Causes finales*, Alcan, 1902, qui contient en outre une réponse de M. Ch. Richet, et une dernière et longue lettre de M. Sully-Prudhomme. Ces deux dernières pièces, qui sont du plus haut intérêt, n'ont pas paru dans la *Revue scientifique*.

2. Voy. p. 44. Je cite d'après le volume.

3. Fonction et finalité, *Rev. philos.*, mai 1899, p. 495 et suiv.

Richet, le Pourquoi de l'univers, surtout il est *ridicule* de prétendre que tout ait été fait pour l'homme : « L'homme est peu de chose sur la terre; la terre est un petit atome dans le monde solaire; le monde solaire est un imperceptible atome dans l'immensité de l'espace... De sorte que toute théorie qui, à l'espace, à la matière et aux forces matérielles, chaleur, attraction, lumière, électricité, donne cette cause misérable, l'homme, mérite sans doute d'être étouffée sous le ridicule de notre exiguïté » (p. 3).

Pascal avait déjà formulé cette antithèse de la petitesse et de la faiblesse de l'homme en présence de l'immensité, en étendue et en puissance, de l'univers; mais il se refuse à mesurer la valeur, l'importance, la dignité de l'homme à cette petitesse et à cette faiblesse. L'homme pense : cela suffit pour le placer bien au-dessus de tout l'univers matériel. M. Sully-Prudhomme reprend cet argument : « Si invraisemblable qu'il soit, à première vue, qu'une donnée inconsciente et immense, comme était le Cosmos à l'état de nébuleuse, bien avant l'apparition de la vie, ait eu pour raison d'être et pour fin l'existence future d'une quantité relativement minime, et, à cet égard, négligeable, de substance vivante, ce n'est pourtant pas, à tous points de vue, inadmissible ». Les êtres vivants « représentent, en somme, dans un ordre infiniment supérieur, dans l'ordre des faits de conscience, une valeur *sans commune mesure* avec les autres, qui sont, en dernière analyse, d'ordre purement mathématique et matériel » (p. 38). Pascal avait dit que l'être pensant est *supérieur* à l'immense univers matériel[1]. M. Sully-Prudhomme dit avec plus de raison qu'il *n'y a pas de commune mesure* entre la valeur de la pensée et celle de la matière. Et le raisonnement de Pascal n'en devient que plus fort. Il est admissible que l'infinité des cieux et des astres, et toutes les lois mathématiques, mécaniques, physiques en vertu desquelles les nébuleuses s'ordonnent en systèmes solaires, il est admissible que tout cela n'ait existé que pour qu'au bout d'une évolution mille fois séculaire, sur la surface de l'un de ces grains de poussière semés dans l'espace infini, apparût un jour une conscience humaine, ou quelque chose de meilleur peut-être, qui n'est pas encore né, et que nous ne pouvons pas prévoir; cela est admissible si une conscience humaine est, au sens propre du terme, une *fin*, c'est-à-dire une chose bonne par elle-même, et si tout le reste n'a de valeur et n'est bon qu'à titre de moyen. Il ne faut pas même dire qu'il y a disproportion entre le moyen et la fin, et que « le jeu n'en

1. « Quand l'univers l'écraserait, l'homme serait encore *plus noble* que ce qui le tue, parce qu'il sait qu'il meurt, et l'avantage que l'univers a sur lui. L'univers n'en sait rien .» *Pensées*, I, 6.

vaut pas la chandelle » (p. 39), car si les matériaux et les moyens n'ont pas de valeur propre, qu'importe qu'ils soient en excès? Pourquoi une puissance créatrice produirait-elle avec économie? Rien ne lui coûte.

> Aux regards de Celui qui fit l'immensité.
> L'insecte vaut un monde : *ils ont autant coûté!*
>
> LAMARTINE.

Il se peut d'ailleurs que ce qui nous semble un excès ait son utilité : « Ne serait-ce pas, en effet, de l'inconséquence et de l'ingratitude de reprocher à la nature d'avoir assuré à la vie un fonds de réserve inépuisable? » (p. 41).

Renan s'est complu à développer une téléologie de ce genre — et dans celui de ses *Dialogues philosophiques* qu'il intitule *Certitudes*. « Je regarde comme évident, dit-il, que le monde a un but et travaille à une œuvre mystérieuse. » Mais, pour arriver à son but, la nature procède par tentatives répétées, comme si elle espérait qu'après d'innombrables mécomptes, elle finira peut-être un jour par réussir. On peut conjecturer que la fin poursuivie par la Nature, c'est au moyen de l'humanité, la raison et la science [1]. Or la civilisation humaine est bien souvent compromise; l'histoire nous la montre cent fois menacée de ruine. Il ne faudrait qu'un accident pour la faire retomber dans quelque état de dégradation complète, de barbarie définitive. « A l'heure qu'il est [2], il n'y a plus qu'une cinquantaine de personnes capables de se mettre bien au courant de certaines sciences et de les continuer. Ces sortes de cultures, résidant en un très petit nombre de têtes, sont faciles à détruire... L'humanité pourrait être noyée à deux pas de la planche qui l'eût sauvée... Il suffirait de quelque Philippe II, réussissant dans sa tentative pour arrêter l'esprit. » Mais la nature en serait quitte pour recommencer dans une autre planète. L'immense provision de matière cosmique répandue dans l'espace infini est peut-être une réserve pour ses essais futurs.

Sans doute cette façon de procéder se comprend mal de la part d'une sagesse infinie disposant d'une puissance infinie. Mais qui nous oblige à concevoir la Nature comme un Démiurge? Il est vrai que, si nous renonçons à un pareil anthropomorphisme, nous

1. La science, mais non la morale : d'après Renan — ou plutôt d'après le personnage qu'il fait parler, car il nous avertit, dans sa préface, qu'on risque fort de se tromper en lui attribuant les opinions de ses personnages, — la morale serait une *duperie*, par laquelle l'homme, sacrifiant son intérêt, servirait, sans les comprendre, les fins de la Nature.

2. 1871.

sommes bien embarrassés. Nous sommes réduits à dire, avec le personnage des *Dialogues philosophiques* (*Probabilités*), que le principe de toute activité dans le monde fut « le désir d'être, la soif de conscience, la nécessité qu'il y avait à ce que l'idéal fût représenté. L'idéal apparaît ainsi comme le principe de l'évolution déifique, comme le créateur par excellence, le but et le premier moteur de l'univers. L'idée pure n'est qu'une virtualité; la matière pure est inerte; l'idée n'arrive à être réelle que grâce à des combinaisons matérielles. Tout sort de la matière; mais c'est l'idée qui anime tout, qui, aspirant à se réaliser, pousse à l'être. Voilà Dieu. »

Cela n'est guère satisfaisant, mais pouvons-nous avoir la prétention d'arriver seulement à une hypothèse intelligible, quand il s'agit de deviner le dernier mot de la grande énigme? Que toute conception téléologique de l'ensemble de l'univers soit très invraisemblable, j'en conviens; ridicule, je ne m'en soucie guère; inadmissible, cela n'est pas démontré. La vérité, c'est qu'elle est totalement étrangère à la science.

Il n'est pas défendu d'y penser. « Ce sont là, dit Renan, des sujets sur lesquels il faut revenir tous les dix ans, pour se dresser à soi-même une sorte de bilan des quantités dont on a varié depuis la dernière liquidation. » Mais les conjectures qu'on y peut faire, bonnes tout au plus, non pour satisfaire, mais pour leurrer nos aspirations religieuses ou poétiques, n'ont pas même un point de contact avec la science.

Remarquons que la téléologie que nous venons d'écarter se concilierait très bien avec le déterminisme le plus exigeant. Les lois de la nature pourraient être absolument rigoureuses : il suffirait qu'elles dussent leur existence à quelque principe qui les eût établies une fois pour toutes, à l'origine des choses, de telle sorte qu'elles réalisassent ultérieurement ses desseins, sans nouvelle intervention, par la seule fatalité des faits soumis à leur empire. Telle est la théorie de Malebranche, pour qui les lois naturelles sont les volontés d'un Dieu qui, étant raisonnable, et par suite conséquent avec lui-même, « n'agit jamais par des volontés particulières ». Telle est aussi la doctrine de Leibniz. Peut-être encore est-il possible d'éviter l'anthropomorphisme d'un premier principe conscient, personnel et actuellement existant, en admettant que la matière et les lois qui la régissent ont — de quelque façon qu'on l'explique — leur raison d'être dans un idéal qui n'aurait pas plus d'existence substantielle que les vérités abstraites de la logique et des mathématiques, mais qui tendrait à se réaliser en des combinaisons matérielles. De telles spéculations ne sont pas scientifiques, car la science n'a aucun

moyen d'en prouver la vérité ; mais elles ne sont pas non plus anti-scientifiques, car tant qu'elles ne portent aucune atteinte au déterminisme, elles ne sauraient gêner aucunement les recherches du savant.

II

Nous sommes également d'accord pour rejeter, non plus seulement comme extrascientifique, mais bien comme antiscientifique, toute téléologie d'après laquelle le savant risquerait d'être déconcerté par l'intervention d'un Dieu ou de quelque être surnaturel et insaisissable agissant par des *volontés particulières*. Ici nous sommes aussi d'accord avec Renan. La raison qu'il donne de sa « certitude » est celle-ci : S'il y avait dans l'univers, en dehors de l'homme et des animaux, des êtres agissant par choix, *on s'en apercevait*. « Or, dans le détail des événements, rien n'est particulièrement intentionnel; tout se passe par des lois générales auxquelles on n'a jamais constaté une seule dérogation en vue de fins spéciales... Un des cas où il serait le plus naturel que de telles dérogations se produisissent, ce serait pour favoriser un homme vertueux ou une cause juste. Or cela n'est jamais arrivé... On n'a pas constaté une seule fois la trace de l'action d'une main intelligente venant s'insérer momentanément dans la trame serrée des faits du monde. »

Renan parle en historien. Pour parler en savants, nous dirons que la science ne nous permet pas de croire à la possibilité de la contingence. Sans déterminisme, pas de science. Le déterminisme n'est, il est vrai, qu'un postulat; mais l'existence de la science le confirme. Les lois connues se vérifient à tout instant; pour les faits inexpliqués, il est raisonnable d'en attribuer l'obscurité à notre ignorance plutôt qu'à la contingence. Ajoutons que la foi au déterminisme est pour le savant une sorte de devoir professionnel. Comment s'opiniâtrerait-il à chercher des lois si cachées, s'il n'était d'avance convaincu qu'elles existent? C'est un principe de sa méthode de ne jamais consentir à considérer comme contingent, arbitraire ou miraculeux le fait dont la nécessité lui échappe.

Pénétrés de ces idées, ni M. Richet ni moi n'avons pu avoir un instant la pensée de voir dans les harmonies structurales des êtres organisés la marque d'interventions providentielles et comme la signature d'un ouvrier surnaturel. Quand M. Ch. Richet dit que l'œil est *fait pour* voir, il ne veut pas dire qu'il en est de l'œil comme d'un instrument d'optique conçu et exécuté par un habile constructeur en vue d'une fin déterminée. Il a pensé que l'adaptation de l'œil à la vision est un fait, que la science doit rendre compte de ce fait

par des méthodes expérimentales et rationnelles, et qu'elle ne saurait, pour l'expliquer, c'est-à-dire pour le rendre intelligible, faire des hypothèses contraires au principe même de l'intelligibilité des phénomènes, c'est-à-dire au déterminisme.

Voilà donc deux points sur lesquels il n'existe aucun désaccord entre MM. Ch. Richet, Sully-Prudhomme et moi. Il était utile de le constater, ne fût-ce que pour rassurer les esprits ombrageux qui répugneraient aux causes finales par une crainte secrète d'introduire la théologie dans la science. Et puis, il ne suffit pas d'être d'accord sur ce que l'on repousse, il fallait aussi s'entendre sur les raisons pour lesquelles on le repousse. Ces deux considérations excusent suffisamment, je crois, la longueur des développements qui précèdent.

III

Du principe déterministe on tire immédiatement ces deux corollaires :

1° Il n'y a pas de miracle;

2° Il n'y a pas de libre arbitre.

Nous devons admettre la seconde conséquence tout aussi rigoureusement que la première. Par conséquent, si le finalisme impliquait le libre arbitre, il devrait être rejeté.

Dans son apologie des Causes finales, M. Ch. Richet s'est servi d'expressions imprudentes. M. Sully-Prudhomme les a relevées : « Vous appliquez, lui dit-il, sans précaution le vocabulaire de la psychologie humaine à l'essence des causes finales en biologie, ce qui est compromettant et donne des armes contre vous » (p. 42). Mais il s'est bien gardé d'abuser de ces armes en controversiste habile à profiter des fautes de son adversaire. Quand celui-ci écrit que l'adaptation de l'organe à la fonction n'est pas fortuite, mais *voulue*, qu'elle révèle *une volonté très arrêtée*, et comme un *parti pris*, c'est que la langue de la philosophie finaliste, encore trop imparfaite, trahit la pensée qu'elle devait exprimer. Suivant une ingénieuse et très juste remarque d'Anatole France, les mots du langage philosophique sont des monnaies qui ne peuvent avoir cours tant que l'empreinte en est encore visible. Il faut qu'à force de circuler, elles soient si bien effacées que la marque de leur origine soit devenue méconnaissable[1]. On n'a point encore assez parlé des causes finales en biologie, en un sens tout à fait positif et dégagé de toute préoccupation théologique ou métaphysique, pour que l'origine psycholo-

1. *Le jardin d'Epicure.*

gique des termes soit oubliée. Les notions de *cause* et de *force*, qui ont plus servi, ont perdu leur signification anthropomorphique originelle; tandis qu'on ne peut parler de *fin*, de *but*, de *volonté*, de *parti pris* (Ch. Richet), d'*idée directrice*, de *plan organique* (Cl. Bernard), sans avoir l'air de personnifier la nature et suggérer un anthropomorphisme dont on est pourtant bien éloigné.

Sans prendre avantage de l'inexactitude des mots, M. Sully-Prudhomme a entrepris de démontrer que l'idée de finalité emporte avec elle celle de libre arbitre, et, à ce titre, doit rester étrangère à la science positive. « Le concept des causes finales implique celui d'un acte inconditionné, ou du moins incomplètement conditionné, partant soustrait, en tout ou en partie, au déterminisme expérimental » (p. 96).

Voici, en substance, comment il raisonne :

Dans l'ordre des phénomènes inorganiques, le déterminisme se confond avec le mécanisme. Or le mécanisme ne comporte que des causes efficientes, et ne laisse place à aucune finalité.

Chez les êtres organisés, au moins chez l'homme et les animaux, apparaissent des phénomènes qui ne sont pas mécaniques, à savoir les phénomènes psychiques. Ici deux hypothèses sont en présence, entre lesquelles il serait prématuré de se prononcer.

Ou bien le déterminisme reste purement mécanique. « Il régit toutes les relations physico-chimiques, et participe au conditionnement des phénomènes psychiques par les propriétés physico-chimiques de la cellule nerveuse. » Ainsi les phénomènes conscients sont conditionnés, mais ne conditionnent pas. « Le conscient est réduit à la qualité superflue d'épiphénomène » (p. 96). Dans cette hypothèse, le psychique ne peut introduire la finalité dans le mécanisme, puisqu'il est inefficace.

Ou bien le déterminisme ne se ramène pas tout entier au mécanisme. Les faits psychiques obéissent eux aussi à des lois nécessaires; ils se déterminent les uns les autres, et ils déterminent des faits d'ordre physico-chimique, par exemple quand la volonté meut un muscle. Il y a un déterminisme psychologique comme il y a un déterminisme mécanique; ce sont les deux *départements* du déterminisme total. Mais cette hypothèse ne laisse pas plus de place que l'autre aux causes finales; car si c'est la nécessité qui est exclusive de la finalité quand il s'agit du mécanisme, comment la nécessité ne serait-elle pas exclusive de la finalité quand il s'agit du déterminisme psychologique[1]?

1. Je cite textuellement, de crainte d'avoir trahi la pensée de mon auteur en la traduisant : « Pourquoi cette connexion que le savant finaliste tient pour

Il faut qu'il y ait dans ce raisonnement (si toutefois je l'ai bien compris, quelque faute de logique ; car il amènerait à conclure, non seulement que les causes finales ne peuvent pas entrer dans la méthode des sciences positives, mais encore qu'il n'y a pas du tout de finalité dans la nature. Tout au moins, il faudrait conclure que la finalité, ne pouvant s'accommoder ni du déterminisme mécanique, ni du déterminisme psychologique, parce qu'elle est incompatible avec la nécessité, n'est possible que par le libre arbitre. Or la finalité existe, d'une façon incontestable et incontestée, dans l'activité intelligente de l'homme. On peut douter si l'œil est fait pour voir, mais on ne doute pas qu'un habit ne soit fait pour vêtir, une maison pour abriter, un pain pour nourrir. Il faudrait donc, ou bien contester à priori la possibilité de l'industrie humaine, ou y voir une preuve nouvelle et fort inattendue du libre arbitre.

L'erreur consiste à penser que, si la finalité ne saurait trouver place dans un déterminisme purement mécanique, c'est qu'elle est incompatible avec la nécessité. Ces deux termes, Finalité et Nécessité, ne forment pas une alternative. Il est bien vrai que, dans un système fermé qui ne comporterait que des forces mécaniques, ou réductibles au mécanisme, par exemple des forces physico-chimiques[1], il est impossible de concevoir l'apparition d'aucune finalité ; mais ce n'est pas à cause de la nécessité qui y règne, c'est parce qu'il n'y a pas de bien ni de mal pour des êtres inorganiques. La matière brute peut être ordonnée en vue de fins, les forces mécaniques peuvent être employées au service de fins, mais pour cela il faut la présence et l'activité d'êtres à qui le mot de fin puisse être pertinemment appliqué, c'est-à-dire qui aient une individualité, et à qui tout ne soit pas indifférent.

La nécessité, loin d'être un obstacle à la finalité, en est, au contraire, la condition. Elle est le lien indispensable entre le terme initial et le terme final[2], elle fait la continuité et la rigidité de la série

nécessaire et partant aveugle, et qui pour cela lui semble incompatible avec l'adaptation organique en tant que réalisée, ne lui semble-t-elle pas, pour la même raison, incompatible avec cette même adaptation en tant que préconçue? Pourquoi, par exemple, la réalisation *fatale* d'une forme adaptée à la vison lui paraît-elle tout à fait invraisemblable, tandis que la conception également fatale de cette même forme lui paraît au contraire, non seulement vraisemblable, mais requise pour en expliquer la réalisation? Ces deux jugements sont contradictoires. Le finaliste est donc mis en demeure ou de reconnaître qu'il a recours au déterminisme dans l'ordre intellectuel pour parer à l'insuffisance qu'il lui impute dans l'ordre matériel, ce qui est un cercle vicieux, ou d'admettre que la pensée organisatrice du monde vivant est soustraite au déterminisme, postulat métaphysique étranger à la science positive » (p. 98).

1. C'est à peu près le cas d'une planète où la vie organique n'existe pas.

2. Voy. Fonction et finalité, *Rev. phil.*, juin 1899, p. 634.

des moyens. Si nous cherchons à découvrir les lois naturelles, c'est pour les faire servir à nos desseins, et quand nous échouons dans nos entreprises, c'est que nous avons compté sur quelque nécessité qui n'existait pas.

Frappé, comme M. Ch. Richet, de l'usage que font les physiologistes des concepts finalistes, convaincu, plus que lui encore, de l'impossibilité de les exclure, j'ai cherché en quel sens et à quelles conditions la notion de finalité pouvait devenir positive. La première de ces conditions, c'est que, malgré son analogie si prochaine avec le psychique humain d'où elle dérive, l'idée en soit si soigneusement abstraite et si épurée que la finalité puisse nous apparaître comme fatale. Loin de troubler l'ordre nécessaire des lois naturelles, la finalité se fonde sur leur nécessité même. Elle ne s'insère pas dans la trame des faits à la faveur de quelque contingence, et comme par une lacune de leur enchaînement ; elle est une vue synthétique de cet enchaînement, dont le déterminisme régit le détail analytique.

IV

La finalité doit pouvoir s'accorder, non seulement avec des lois fatales, mais encore avec des lois aveugles. Car l'intelligence n'apparaît dans la nature qu'avec la plus haute différenciation de la cellule nerveuse, et la cellule nerveuse est elle-même l'aboutissant du processus évolutif le plus complexe peut-être que l'on connaisse, l'œuvre la plus artistique, pourrait-on dire, de la nature. L'intelligence, résultat de l'évolution, n'a donc pu produire l'évolution. La finalité *intentionnelle*, c'est-à-dire une volonté qui procède par des voies choisies à la réalisation d'une idée préconçue, ne se rencontre que dans les actes intelligents de l'homme et des animaux. L'activité intelligente ne représente qu'une très petite partie de l'activité totale des êtres intelligents. Bien plus, la finalité intentionnelle, qui est manifeste dans les *œuvres* de l'intelligence, ne saurait expliquer les *opérations* de l'intelligence que dans le cas où la pensée est l'œuvre de la pensée : cette direction intentionnelle de la pensée est ce qu'on appelle *méthode*. Mais la pensée n'est pas toujours méthodique, et cependant elle tend toujours à une fin, au moins chez l'homme sain et éveillé. Par conséquent, la finalité qui explique les structures organiques, les fonctions des organes et jusqu'aux opérations intellectuelles, doit être une *finalité sans intelligence*[1].

Pour que la téléologie puisse prendre sa place dans la méthode

1. La finalité sans intelligence, *Rev. de Métaphysique*, juillet 1900. Dans cet article, j'ai pris tous mes exemples dans la physiologie végétale.

des sciences naturelles, il faut donc analyser la notion complexe de finalité, dégager la signification essentielle et générale de ce terme de sa signification spéciale et anthropomorphique, en exclure ce qui est proprement humain pour conserver ce qui est transportable à l'organisation biologique en général. Par conséquent, il faut concevoir une finalité qui ne comporte ni libre arbitre ni intelligence.

M. Sully-Prudhomme a fait le contraire. Selon lui le concept de finalité se compose de deux caractères essentiels :

1° Un double facteur d'ordre purement intellectuel, analogue, sinon identique, à l'activité mentale de l'homme, à savoir, d'une part, une représentation anticipée, une idée préconçue d'un événement A quelconque à réaliser dont le substratum préexiste de toute éternité et dont le conditionnement préexiste aussi d'ores et déjà, mais à l'état virtuel, je veux dire comme pratiquement possible grâce au concours des agents d'ordre mécanique et des lois cosmiques dont l'expérience a découvert et constamment vérifié quelques-unes ; d'autre part, une pensée organisatrice, à la fois intuitive et déductive, capable de discerner dans les données cosmiques présentes et de combiner les moyens qu'elles offrent de préparer A et de le déterminer à l'existence ;

2° Un facteur de nature mixte et d'ordre pratique, analogue à la volonté humaine. Il est requis pour effectuer la transition métaphysique de l'idée à l'acte et pour conformer le second à la première. Associé à l'idée préconçue de A, ce facteur en demeure le dépositaire et le mandataire jusqu'à ce que A soit réalisé : il inaugure, régit et assure cette réalisation. Dans le cas spécial de l'évolution de la vie dans le milieu terrestre, c'est lui qui fait communiquer et entrer en composition l'idée de la fonction avec ce milieu pour adapter la forme de l'organe à cette idée, et c'est lui qui, en outre, dirige l'évolution de l'organe. Par cette communication et cette intervention, il est constitué résultante psycho-mécanique, inconcevable, il est vrai, mais dont le type est néanmoins fourni par la réalité, car il est emprunté à l'*effort*, phénomène indivisément psychique et mécanique dans le déploiement de l'énergie musculaire (p. 88-89).

La finalité ainsi définie n'est pas la finalité en général, mais bien une de ses espèces, à savoir la finalité intentionnelle, réduite à ses éléments spéciaux, à ses caractères différentiels, à ceux par lesquels l'*artificiel* se distingue du *naturel*, à ceux précisément qu'il est impossible de transporter de l'industrie de l'homme à l'évolution organique.

Nous avons chance de trouver dans le *Dictionary of Philosophy and Psychology* de J. Marc Baldwin le sens reçu du mot Finalité. Voici ce qu'on lit à l'article *Teleology* :

Le mot « Fin », au sens auquel il définit la téléologie, doit signifier : 1) quelque chose de bon en soi et non seulement comme moyen. Lorsque le mot « fin » ne signifie que cela, on peut le spécifier par le nom de « fin morale » (*ethical end*). On ne peut peut donc parler de téléologie que là où des fins morales sont supposées être des principes réels d'explication. Mais cette supposition signifie : 2) la doctrine que des choses existent parce qu'elles sont bonnes, ou parce qu'elles sont des moyens de choses qui sont bonnes. Si donc une chose bonne ou fin morale est une cause simplement au sens propre du mot, on ne dit pas qu'elle est une cause finale. Car on ne dit pas que : 3) la production de l'effet soit due à la *bonté* de la fin morale, mais à l'existence préalable des qualités bonnes qu'elle possède. C'est seulement quand une chose est supposée produire un effet *parce qu'elle est bonne* qu'elle est dite cause finale de cet effet; et c'est seulement ainsi que l'explication de l'effet par cette cause peut être dite téléologique. En outre, 4) quand une chose bonne est cause simplement au sens ordinaire, ses effets ne lui ressemblent souvent pas, et ne sont pas non plus des moyens de réalisation d'autres effets qui leur ressemblent, même au point de vue de la bonté. Mais l'effet d'une cause finale est toujours supposé être soit un bien qui lui ressemble, soit un moyen de réalisation d'un bien. Dans ces quatre conditions, à savoir que la fin dont il s'agit doit être : 1) une fin morale, 2) une cause de la réalisation d'une chose, 3) une cause en vertu de sa bonté, 4) une cause d'effets qui lui ressemblent, constituant le minimum indispensable de signification avec lequel le mot « téléologie » peut être proprement employé.

Je ne vois pas pourquoi le nom de *fin* serait réservé à ce qui est bon *en soi*. Il y a des *fins dernières* et des *fins secondes*. La recherche des fins dernières est sans doute sujette aux mêmes difficultés que celle des causes premières; la science positive les rejettera au même titre. D'autre part, la qualification de fin morale est ici très surprenante; je ne m'y arrête pas. Je n'ai pas de raison pour repousser la quatrième condition, car dans un processus de finalité, il y a, ainsi que je l'ai remarqué, une analogie entre le *terme initial* et le *terme final*, mais cette remarque est indifférente au présent débat. Il reste donc qu'une cause finale est *cause de la réalisation d'une chose* et *cause en vertu de sa bonté*. L'auteur de l'article (M. J. Marc Baldwin) ajoute bien que « comme les conditions 3) et 4) peuvent être très aisement supposées remplies dès que la fin morale est l'objet de quelque désir existant, nous obtenons une seconde notion qui est communément incluse dans la notion de téléologie : la notion de ce qu'on peut convenablement appeler *fin psychologique* ». L'élément psychologique paraît donc bien à M. Baldwin impliqué dans la notion de finalité, mais non à titre d'élément essentiel et consti-

tuant. Il est dérivé, et intervient seulement parce que, dès qu'on l'introduit, certaines conditions essentielles de la finalité peuvent très aisément être supposées remplies. Mais si un *bien* quelconque, par exemple une disposition organique avantageuse pour l'individu ou pour l'espèce, pouvait, en l'absence de toute influence psychique, se réaliser précisément parce qu'elle est un avantage, les conditions de la finalité se trouveraient également remplies. Or Darwin a montré qu'il en est ainsi. Un caractère individuel, fortuitement apparu, se fixe et devient un caractère générique. L'avantage qui en résulte amène cette transformation et la maintient. L'élément psychique n'est donc pas essentiel. L'essence de la finalité, ce n'est pas la *causalité de l'idée*, c'est la *causalité du bien*.

Ayant commencé par entendre toute finalité au sens de finalité intentionnelle, ce qui, quand il s'agit de l'organisation des êtres vivants, signifie finalité providentielle, M. Sully-Prudhomme est conduit à opposer le darwinisme à toute doctrine finaliste : « Je m'étonne, dit-il à M. Ch. Richet, que, vers la fin de votre article, vous fassiez coopérer le transformisme à l'œuvre des causes finales... Comment cette hypothèse, *diamétralement opposée à celle des causes finales*, ne vous a-t-elle pas paru inadmissible? C'est que chez nous le savant domine le philosophe, et qu'elle s'est acquis dans la science une telle autorité, qu'elle rend compte de tant de faits à tous les degrés de la vie, que, en dépit de votre foi dans le finalisme, et *au risque d'une contradiction*, vous n'avez pu consentir à la sacrifier entièrement et irrésistiblement à ce dernier » (p. 58).

Le darwinisme, en effet, rend inutile, au moins dans l'explication du détail des phénomènes, l'hypothèse d'une finalité providentielle; mais il n'a point exclu la finalité du domaine des sciences biologiques; au contraire, il l'y a introduite. Car à une téléologie métaphysique et même théologique qui, lors même qu'elle s'arrangerait pour n'être pas antiscientifique, resterait toujours extrascientifique, il a substitué une téléologie positive, qui a ses méthodes définies, qui relève des lois logiques et du contrôle des faits.

« Au lieu d'admettre, dit M. Richet, l'intervention active d'une puissance suprême qui donne aux êtres des formes excellentes et des fonctions délicates pour leur permettre de vivre, n'est-il pas plus rationnel d'attribuer à la loi de sélection, avec la survie du plus apte, tout ce que cette Providence pourrait faire?... La lutte pour la vie produit tout ce qu'un très sage Créateur aurait pu produire... Elle transforme, rectifie, atrophie, développe. Finalement elle aboutit à des êtres de plus en plus adaptés à la vie. De sorte que la finalité de leurs fonctions et de leurs organes devient très facile à comprendre. »

Rendre la finalité intelligible, ce n'est pas la nier, c'est la faire entrer dans la science.

Darwin a coutume d'employer librement les expressions finalistes. On le lui a quelquefois reproché. Je sais des savants qui s'évertuent à les éviter dans leur langage. Ils n'y réussiront jamais. Banniront-ils de la langue de la biologie le mot *Sélection*, qui veut dire *choix*? Renonceront-ils à l'expression de *Lutte* POUR *la vie*? S'ils la remplacent par celle de *Concurrence vitale*, ils ne sont pas plus heureux, car toute concurrence est un conflit entre des fins. La concurrence ne se conçoit pas entre des forces mécaniques : celles-ci peuvent être concourantes, mais non concurrentes. La concurrence ne se conçoit qu'entre des *tendances*. Diront-ils qu'une structure *sert* à tel usage, qu'elle est *utile*, *apte* à cet usage, pour éviter de dire que cet usage est sa raison d'être? On leur répondra qu'ils distinguent eux-mêmes le cas où l'organe rend un service pour lequel il n'est pas fait et celui où il s'acquitte d'une fonction qui est sa raison d'être. Le nez n'est pas fait pour porter des lunettes, mais il est fait pour la respiration et l'olfaction [1].

* * *

M. Sully-Prudhomme dit excellemment :

« L'invasion continue du déterminisme mécanique dans l'explication des phénomènes marque le progrès des sciences expérimentales » (p. 90). En effet, à mesure que le champ du déterminisme s'agrandit, un nouveau domaine est ajouté à la science. Tant que la finalité, conçue comme la causalité de l'intelligence, semblait réfractaire au déterminisme et, par suite, surnaturelle ou miraculeuse, la science ne pouvait que la proscrire. De là l'exclusion prononcée par Bacon. Le darwinisme marque un progrès des sciences biologiques précisément en ce qu'il fait rentrer la finalité organique dans le champ du déterminisme.

Ainsi renouvelée, la biologie est une science autocéphale, qui a non seulement sa technique, mais encore sa logique propre et ses concepts fondamentaux. Pendant que les naturalistes poursuivent leurs recherches à la lumière de la doctrine évolutive, il appartient aux philosophes d'observer les méthodes qu'ils pratiquent, et de constituer la logique des causes finales.

Il faut pour cela faire l'analyse et la critique de l'idée de fin, montrer comment cette idée, en s'abstrayant, se dépouille de ses caractères anthropomorphiques, comme c'est chose faite depuis long-

1. Voir l'exemple de l'hémoglobine et de ses combinaisons, celui du nerf optique et des phosphènes, dans *Fonction et finalité*, mai 1899, p. 497-499.

temps pour l'idée de cause, puis formuler les canons de l'induction téléologique (méthode de *convenance complexe*, méthode du *terme initial*). C'est à quoi je me suis employé dans mes précédents articles. Il resterait encore à élucider la notion de *tendance*, qui est pour la biologie ce que la notion de force est pour les sciences cosmologiques, à chercher à quelles conditions elle peut être scientifiquement conçue et définie, à étudier le conflit des tendances, c'est-à-dire la *Concurrence*, qui est à la biologie ce que la composition des forces est à la cosmologie. En un mot, il resterait à constituer la *Dynamique teléologique.*

EDMOND GOBLOT.

LETTRE DE M. CH. RICHET

Puisque vous me demandez si j'ai quelques réflexions nouvelles à ajouter à mes vues anciennes sur les causes finales, et que vous m'invitez à répondre au problème essentiel abordé par vous dans la récente étude que vous m'avez soumise, il est un point, qui me paraît important, sur lequel je n'ai pas, paraît-il, suffisamment insisté, et que je voudrais brièvement mettre en pleine lumière.

Il est évident d'abord, comme je l'ai dit, et comme vous l'exprimez si nettement, que le principe de finalité ne peut être mis en cause que pour les phénomènes biologiques. Les limites de notre intelligence nous interdisent toute tentative d'explication pour les grandes lois physico-chimiques, qui sont cosmiques, à n'en pas douter, et qui dépassent trop la sphère de notre exiguë planète pour que nous puissions prétendre à en approfondir le mystère.

Mais, dans l'ordre biologique, nous avons un microcosme, un monde limité, tant bien que mal perçu par nous, en son intégrité (sinon dans le temps, au moins dans l'espace), ce qui, sans trop de témérité, nous permet d'essayer de résoudre l'énigme *biologique*, bien distincte de l'énigme *cosmique*.

Or, dans ce domaine de la vie terrestre, qui, si vaste qu'il soit, est cependant limité, nous apercevons nettement deux grandes lois.

La première, c'est qu'il y a un effort vers la vie. J'ai suffisamment développé ce point pour n'avoir point à y revenir.

La seconde, c'est qu'il y a progrès dans les manifestations de la vie. Et c'est ici qu'il convient d'insister.

Il y a progrès: car les meilleurs, sortant vainqueurs de la lutte, survivent. Darwin a bien établi ce fondamental principe de la survi-

vance du plus apte. Donc, d'année en année, sur la planète terrestre, la somme de vie est plus grande, et les êtres sont de mieux en mieux adaptés. La loi de la sélection, qui est démontrée, se confond ici avec la loi du progrès. Il n'y a pas seulement effort vers la vie ; il y a encore marche vers l'*optimum* de vie.

Le monde vivant pourrait être stable, des faits prouvant qu'il est dans une instabilité perpétuelle. Donc il se transforme sans cesse ; il évolue et son instabilité tend à un *optimum*, par définition même, puisque ce sont les meilleurs qui survivent.

Cet *optimum*, qui ne sera jamais atteint, est le but vers lequel tend la matière vivante disséminée dans le monde. Est-ce que la consience ne s'est pas dégagée de l'inconscience? l'intelligence de l'instinct? et l'instinct de la nécessité physico-chimique? Celui qui, par la pensée, se reporterait à quelques milliers de siècles en arrière, trouverait que le monde vivant s'est bien perfectionné depuis cette époque lointaine. Et cette conviction lui donnerait presque le droit de supposer que, dans quelques milliers de siècles, le monde vivant sera plus parfait qu'aujourd'hui.

Ces conceptions ne sont pas de la métaphysique, comme me le reproche mon savant et éloquent ami Sully-Prudhomme. Elles sont, au moins pour la comparaison avec le passé, l'expression de faits réels. Le monde d'autrefois, avec ses Trilobites, ses Fougères et ses Plésiosaures, au minuscule cerveau, était misérable à côté du monde d'aujourd'hui, avec ses mathématiques, sa morale, la notion de l'être et l'asservissement de la nature à l'intelligence.. Le progrès est la loi de la vie. Nous tendons au mieux. La matière vivante se façonne, de par la sélection, vers des formes plus compliquées, et par conséquent plus parfaites ; car nous pourrons associer l'idée de complicatton à l'idée de perfection.

Donc il y a le progrès ; il y a le mieux. Et cela seul suffit pour établir une finalité.

C'est ici que nos vues concordent. Finalité ne veut pas dire intention délibérée. La finalité peut être fatale et aveugle. Il suffit que la tendance au progrès soit, pour qu'une finalité existe. Or la tendance au progrès est indiscutable : c'est la condition même de la sélection. Il se trouve que cette loi de la sélection, qui gouverne les formes des êtres, est elle-même une loi de finalité.

On pourra objecter que le contraire serait absurde ; et que de toute nécessité les meilleurs devaient survivre. La survivance des plus mauvais et des plus faibles serait si absurde qu'on ne pourrait guère la concevoir. Mais c'est pour cette raison même qu'il y a finalité. Peu importe qu'elle soit nécessaire. Du moment que le mieux

se réalise chaque jour: ce mieux est à lui tout seul une cause finale : *causa sui*, comme le Dieu de Spinoza. Nous ne pouvons avoir la prétention d'aller plus loin. C'est déjà beaucoup que de démêler, dans cette confuse succession de mouvements et de formes, une tendance irrésistible à une plus grande somme de mouvements, et à des formes plus aptes aux mouvements compliqués et intenses. Le monde biologique, par le fait de son instabilité, est soumis à une évolution; et la destinée de cette évolution, si nécessaire qu'elle soit, constitue le *mieux*, vers lequel marche la matière vivante.

Si quelque phénomène cosmique imprévoyable ne vient pas surprendre les espèces terrestres vivantes dans leur évolution vers le mieux de l'avenir, elles continueront lentement leur marche vers le progrès.

Ainsi de l'étude des formes vivantes, éteintes ou actuelles, se dégage non seulement la conception d'un effort vers la vie, mais d'un effort vers un *optimum*. Le *maximum* et l'*optimum* de vie (les deux termes étant à peu près synonymes), voilà le but des innombrables et changeantes combinaisons du carbone et de l'azote, à la surface de notre planète. Si ce n'est pas là une finalité, au moins est-ce très voisin de la finalité.

Et quant à savoir si ce *maximum* et cet *optimum* dérivent du hasard, ou de la nécessité, ou de quelque autre loi, c'est du ressort de la métaphysique.

CHARLES RICHET.

L'ÉROTOMANIE DES MYSTIQUES CHRÉTIENS

On a porté sur les mystiques chrétiens bien des diagnostics différents. On les a classés tour à tour parmi les cataleptiques, les hystériques, les abouliques, les « simplifiés ». Pour M. J.-H. Leuba, qui, en deux remarquables articles parus ici même [1], étudiait naguère leurs *tendances fondamentales*, « ce n'est pas de l'hystérie que sort le mysticisme », et il opine que les mystiques ne sont « ni des douteurs, ni des scrupuleux, ni des impulsifs morbides ou des malades à idées fixes ». En revanche, il en fait des « érotomanes » : et c'est de ce dernier diagnostic que je me propose de discuter la valeur. Mais d'abord, entendons-nous sur le mot d'*érotomanie*, qui prête à des interprétations variées.

L'érotomanie, d'après les aliénistes, n'a rien de commun avec la manie érotique. Celle-ci « est une simple variété de la manie aiguë, variété dans laquelle l'appareil sexuel est l'objet d'une surexcitation plus marquée en même temps qu'on observe les autres signes caractéristiques de l'affection principale à laquelle elle se rattache... L'excitation sexuelle peut être poussée (dans la manie érotique) jusqu'à ce désordre effroyable qu'on a désigné sous le nom de *nymphomanie* chez les femmes, de *satyriasis* chez les hommes ». L'érotomanie, continue l'auteur auquel j'emprunte cette description [2], « est à la nymphomanie et au satyriasis ce que les affections vives du cœur, chastes et honnêtes, sont au libertinage effréné ». C'est, suivant la définition d'Esquirol, « une affection chronique, caractérisée par un amour excessif, tantôt pour un objet connu, tantôt pour un objet imaginaire, et dans laquelle les idées sont fixes et dominantes... Dans l'érotomanie, les yeux sont vifs, animés, le regard passionné, les propos tendres, les actions expansives, mais les érotomanes *ne sortent jamais des bornes de la décence*... Ces malades sont poursuivis, sans trêve ni repos, par les mêmes idées, par les mêmes affections; ils négligent, ils abandonnent, puis ils fuient leurs parents, leurs amis; ils dédaignent la fortune, méprisent les convenances sociales; ils sont capables des actions les plus extraordinaires, les plus difficiles, les plus pénibles, les plus bizarres [3] »...

Telle est la description classique de l'érotomanie. A vrai dire, l'exci-

1. Livraisons de juillet et de novembre 1902.
2. Dagonet, *Traité des maladies mentales*.
3. *Ibid.* p. 390.

tation sensuelle peut, dans cette affection, « être portée au point de lui donner de nombreux points de contact avec la manie érotique ». Et c'est bien de manie érotique que M. le Dr Rouby, dans une étude récente[1], taxe une Marguerite-Marie Alacoque, qu'il qualifie d'érotomane. M. Leuba, lui, prend le mot dans un sens tout spécial : « Érotomanie, dit-il, signifie ici la capacité de satisfaire les besoins sexuels sans l'intervention de l'acte normal ». Il y a, à l'en croire, chez les mystiques, un « débordement d'énergies sexuelles qui, ne trouvant pas leur issue ordinaire, s'égouttent en sourdine », et « produisent ces douleurs ineffables, ces pâmoisons languissantes, ces fureurs brûlantes qui pimentent la vie des saints ». Les mystiques d'ailleurs se rendent mal compte de ce qui se passe en eux et repousseraient comme sacrilège l'idée de la « participation » des « organes condamnés » à leurs délices spirituelles. Cette participation n'en est pas moins certaine. « L'organisme sexuel peut entrer en activité et donner lieu à une jouissance intense sans que le sujet se rende compte de son origine... Toute émotion tendre, toute jouissance tendent, en vertu des relations existant entre les diverses parties du système nerveux, à éveiller les centres sexuels... Elles sont nombreuses, les femmes chez lesquelles une douce activité des centres sexuels ajoute une pointe d'exaltation à la jouissance que leur procure à certains moments un beau paysage, de la musique, une émotion maternelle, etc... Si le voile qui maintient le secret venait à se lever, tant de saintes émotions et de pures joies se trouveraient entachées par la participation des organes sexuels »...

I

Le mot « érotomanie », on le voit, est pris, suivant les auteurs, dans des acceptions très diverses. Autant de points de vue auxquels il faut successivement se placer pour apprécier la qualification d'érotomanes donnée aux mystiques chrétiens.

Et d'abord, ces êtres ardents et purs ne sauraient être classés — on n'aura pas de peine à m'en croire — parmi les aliénés atteints de manie érotique.

Quelques-uns d'entre eux se flattent de n'avoir jamais ou presque jamais connu les vexations de la chair. Témoin sainte Thérèse qui, lorsque ses religieuses la consultaient à ce sujet, se récusait, paraît-il, faute d'expérience[2]. — « Après avoir vécu quelque temps dans la religion, nous dit l'historien de la Mère Agnès de Jésus (1602-1634), elle

1. *Revue de l'Hypnotisme,* novembre 1902.

2. Boll, n° 1265. — Cf. *Deuxième lettre au P. Rodrigue Alvarez. Lettres*, éd. Bouix, I, p. 365) : « Jamais, à l'occasion de ce qui a rapport à son esprit, dit la sainte en parlant d'elle-même, il n'y a rien en elle qui ne fût totalement pur et chaste. Elle demeure dans un oubli absolu de son corps ; elle n'y pense seulement pas, elle est tout entière occupée de Dieu ».

3. *Vie* par M. de Lantages, édition revue par l'abbé Lucot, II, p. 76.

expérimenta une fois ce qui arrive aux personnes de son sexe, et qu'elle ignorait entièrement jusqu'alors. Aussitôt qu'elle s'en aperçut, elle se prosterna devant son divin Époux et lui dit : « Ah! quelles ordures, mon Seigneur! Ou délivrez-moi de cela, ou faites-moi mourir : je ne veux point vivre à cette condition ». Cette prière fervente fut si parfaitement exaucée, que jamais depuis rien de semblable ne lui est arrivé ». — Quant à Marguerite-Marie Alacoque, elle déclare expressément, dans son autobiographie, n'avoir subi d'impressions sensuelles qu'en une seule occasion, un jour que sa supérieure l'avait envoyée tenir devant le Saint-Sacrement la place de Louis XIV : « Mon persécuteur (le démon) ne cessait de m'attaquer de toutes parts, *à la réserve de l'impureté*, dont mon divin Maître lui avait défendu de me tenter, quoique une fois il me fit souffrir des peines épouvantables, et voici comment. C'est que ma supérieure me dit : « Allez tenir la place « de notre roi devant le Saint-Sacrement ». Et y étant, je me sentis si fortement attaquée d'abominables tentations d'impuretés qu'il me semblait être déjà dans l'enfer. Je soutins cette peine plusieurs heures de suite, et elle me dura jusqu'à ce que ma supérieure m'eût levé cette obéissance »...

Réelle ou supposée, partielle ou totale, cette immunité est, à vrai dire, peu commune. Et la plupart des mystiques accusent, au moins au début de leur vie spirituelle, de violentes « tentations d'impureté ». Ces tentations, bien connues des théologiens mystiques, sont rangées par eux au nombre des épreuves purificatrices qui préparent à la haute contemplation. — Ceux-là, dit saint Jean de la Croix[1], qui doivent arriver à l'union d'amour avec Dieu, passent ordinairement « par les plus pénibles tribulations et par des tentations qui se prolongent pendant un temps plus ou moins considérable. Dieu permet à l'ange de Satan, à l'esprit de fornication, de troubler leurs sens par de violentes et abominables révoltes, leur esprit par d'horribles pensées, et leur imagination par de très vives représentations, plus pénibles mille fois que la mort ».

Mais tandis que, perdant toute retenue et tout sentiment de décence, les malheureux atteints de folie érotique obéissent aveuglément aux impulsions irrésistibles qui les entraînent, chez les mystiques la volonté reste entière. Loin de céder aux désirs dont ils sont obsédés parfois, ou de se laisser aller, suivant le conseil d'un Molinos[2], à je ne sais quelle passivité éhontée, on les voit se rouler dans les ronces ou se jeter dans l'eau glacée, ou, pour éteindre en eux le feu de la

1. *La Nuit obscure*, liv. I, ch. XIV; cf. saint Thomas, *Expos. in* II *Epist. ad Cor.*, c. XII, l. 3.

2. *Prop* 47. « Cum hujusmodi violentiæ occurrunt, sinere oportet ut Satanas operetur, nullam adhibendo industriam nullumque proprium conatum, sed permanere debet homo in suo nihilo; et etiamsi sequantur *pollutiones et actus obsceni propriis manibus*, et etiam pejora, non opus est seipsum inquietare ». *Ibid.* Prop 41, 42.

concupiscence, employer — telle une Angèle de Foligno[1] — des moyens encore plus énergiques. En un mot, ils opposent aux révoltes de la chair une résistance héroïque et persévérante qui exclut absolument la folie[2].

II

Si les mystiques ne sont pas atteints de manie érotique, sont-ils du moins des érotomanes, au sens que donne au mot M. Leuba?

Vivant, pour la plupart, dans la continence absolue, ils prétendent, affirme-t-il en substance, annuler en eux la « guenille » ; ils ont fait ce rêve généreux de s'affranchir des lois naturelles. Mais la nature ne perd jamais ses droits; elle se venge de qui la brave. Leurs énergies sexuelles, violemment comprimées, trouvent, malgré tout, un exutoire, et « pimentent » leurs jouissances en apparence les plus éthérées.

De fait — et sans parler des « tentations d'impureté » dont il a été question plus haut — les mystiques se plaignent en général d'être sujets, au moins dans les commencements, à de vives émotions sexuelles. Ces émotions correspondent chez eux aux joies de la dévotion sensible, à des « douceurs », à des « consolations » qu'ils s'interdisent de rechercher, qu'ils redoutent même et qu'ils fuient comme entachées d'imperfection et contraires à la « chasteté spirituelle ». Dieu, d'après saint Jean de la Croix[3], ne les donne aux âmes « qu'en vue de leur faiblesse et de leur répugnance pour la nourriture forte et substantielle des souffrances et de la croix de son Fils ». Mais laissons-le nous dire lui-même quel en peut être le fâcheux retentissement sur les sens :

> Dans les exercices spirituels, dans la fréquentation des sacrements de Pénitence et d'Eucharistie, ou lorsque l'esprit est profondément recueilli dans l'oraison, souvent il arrive que la partie sensible éprouve des mouvements désordonnés, indépendants de la volonté. Ces sensations tout à fait involontaires... procèdent d'une des trois causes suivantes.
>
> La première se rencontre parfois chez quelques personnes, douées d'une complexion délicate et tendre, dont l'attrait naturel se porte vers les choses spirituelles. L'esprit et les sens aiment à jouir; c'est pourquoi chaque partie de l'homme est excitée au plaisir selon sa nature et s'y délecte à sa manière. La partie supérieure est portée à goûter Dieu et à en jouir spirituellement; mais de son côté la sensualité, qui est la partie inférieure, y trouve une jouissance et une délectation sensible, incapable qu'elle est d'en apprécier ou d'en éprouver d'autres. Il n'est pas rare que l'esprit soit recueilli en oraison avec

1. Fr. Arnaldus, *Vita B. Angelæ*. « In locis verecundis est tantus ignis quod consuevi apponere ignem materialem ad extinguendum alium ignem concupiscentiæ ».

2. Il va de soi que je ne comprends pas parmi les mystiques cette religieuse hallucinée, nymphomane et dipsomane dont Magnan, dans ses *Leçons cliniques* (t. I, p. 129), a raconté la déplorable histoire, pas plus que je n'admets qu'il y ait rien de commun entre le mysticisme et cette forme du délire de la persécution ou du délire ambitieux, qu'on appelle le « délire mystique ».

3. *Montée du Carmel*, l. II, ch. XXI.

Dieu, tandis que les sens, malgré la résistance et les angoisses de l'âme, ressentent passivement les rébellions et les émotions de la chair. Comme ces deux parties composent un même tout, d'ordinaire elles participent ensemble à ce que l'une des deux reçoit. Selon la maxime du Philosophe, tout ce que l'on reçoit, on le reçoit selon son mode d'être. Au début de la vie intérieure et même dans la voie du progrès, la sensualité n'étant pas encore bien réglée, prend part à sa manière aux douceurs spirituelles dont l'âme est comblée et y apporte comme elle l'imperfection qui lui est propre [1]...

On ne saurait mieux expliquer comment et par quel mécanisme le corps s'associe aux jouissances spirituelles. Ces jouissances, qui se traduisent souvent chez les mystiques par des soupirs, des larmes, des cris, des palpitations de cœur, des ardeurs qui les embrasent au point que l'on doive recourir à des réfrigérants pour en tempérer la vivacité [2], ont parfois sur leur organisme une répercussion encore plus intense et plus nettement localisée. Saint Bonaventure [3] parle sans ambages de ceux-là qui *carnalis delectationis pruritu fœdantur* et qui *in spiritualibus affectionibus carnalis fluxus liquore maculantur.* Et c'est à des accidents du même genre que fait allusion sainte Thérèse lorsqu'elle écrit à son frère Laurent [4] :

Quant à ces tribulations que vous éprouvez à la suite de l'oraison, n'en faites aucun cas. Pour moi, je n'ai jamais rien senti de pareil, parce que Dieu par sa bonté m'a toujours délivrée de ces passions; mais je pense que cela doit venir du plaisir excessif dont l'âme est affectée, lequel se répand au dehors. Cela passera, avec la grâce de Dieu, pourvu que vous n'en fassiez point de cas...

Et, quelques semaines plus tard :

Quant à cette émotion des sens, je vous ai dit ce qu'il y avait à faire. Je trouve que cela est indifférent à l'oraison, et que le mieux est de n'y faire aucune attention. Je me souviens d'avoir entendu dire à un grand théologien qu'un homme l'était venu trouver un jour extrêmement affligé de ce que, chaque jour qu'il communiait, il souffrait *quelque chose de plus pénible encore* que cette émotion dont vous vous plaignez. On lui avait ordonné pour cette raison de ne communier qu'une fois l'année, seulement pour satisfaire au commandement. Le théologien reconnut la cause de la faiblesse de cet homme, lui conseilla de n'en faire aucun cas et de communier tous les huit jours; et depuis ce temps, cet homme, débarrassé de ses craintes, fut aussi délivré du reste. Que cela ne vous inquiète donc en aucune manière.

Sainte Thérèse elle-même a beau se croire exempte de telles « passions », elle n'est peut-être pas sans les avoir inconsciemment éprouvées. « Nous ne sommes pas des anges, nous avons un corps [5] », a-t-elle dit quelque part; et cette « agonie délicieuse », ce « suave martyre », cet étonnant mélange de plaisir et de douleur qu'elle décrit plus d'une

1. *La Nuit obscure*, l. I, ch. IV.
2. Ribet, *La Mystique divine*, t. I, p. 258. — II, p. 464.
3. Cf. Meynard, *Théologie mystique*, p. 181.
4. *Lettres*. Ed. Bouix, II, p. 178, 192.
5. *Vie*, ch. XXII.

fois[1], semblent bien, comme le veut M. Leuba, correspondre chez elle à quelque énervement physique. Dans l'oraison de quiétude, elle l'avoue formellement, le corps participe à un très haut degré — *siente-tese grandisimo deleyte en el cuerpo* — aux « inexprimables délices » dont son âme est enivrée[2]. Et il est encore question de sensations physiques dans l'épisode bien connu de la « transverbération »[3] :

J'apercevais près de moi, du côté gauche, un ange à figure corporelle... Il n'était point grand, mais petit et très beau... Je voyais dans les mains de cet ange un long dard qui était d'or, et dont la pointe en fer avait à l'extrémité un peu de feu. De temps en temps, il le plongeait au travers de mon cœur, et l'enfonçait jusqu'aux entrailles; en le retirant, il semblait me les emporter avec ce dard, et me laissait tout embrasée d'amour de Dieu. La douleur de cette blessure était si vive, qu'elle m'arrachait ces faibles soupirs dont je parlais naguère : mais cet indicible martyre me faisait goûter en même temps les plus suaves délices; aussi je ne pouvais ni en désirer la fin, ni trouver de bonheur hors de Dieu. Ce n'est pas une souffrance corporelle, mais toute spirituelle, *quoique le corps ne laisse pas d'y participer, et même grandement. Aunque no deja de participar el cuerpo algo, y aun harto.*

La distinction que fait ici la sainte, avec sa précision ordinaire, entre la blessure des *entrailles* et celle du *cœur*, distinction sur laquelle elle insiste[4], ne laisse pas d'être significative.

Marguerite-Marie Alacoque, dans son autobiographie, accuse des sensations analogues :

Étant donc revêtue de notre saint habit, mon divin Maître me fit voir que c'était là le temps de nos fiançailles... Ensuite il me fit comprendre qu'*à la façon des amants les plus passionnés, il me ferait goûter pendant ce temps ce qu'il y avait de plus doux dans la suavité des caresses de son amour*. En effet, elles furent *si excessives*, qu'elles me mettaient souvent toute hors de moi-même et me rendaient incapable de pouvoir agir »...

Et ailleurs :

Il me fut dit : « Laisse-moi faire chaque chose en son temps, car je veux que tu sois maintenant le jouet de mon amour, qui se veut jouer de toi selon son bon plaisir, comme les enfants font de leurs poupées. Il faut que tu sois ainsi abandonnée, sans vues ni résistances, me laissant contenter à tes dépens, mais tu n'y perdras rien »[5]...

1. *Vie*, ch. xvi, xx, xxix; *Château intérieur*, 6e dem., ch. ii.
2. *Chemin de la Perfection*, ch. xxxii.
3. *Vie*, ch. xxix.
4. Cf. même chapitre, quelques lignes plus haut : « L'âme ne doit point à ses efforts cette blessure qu'elle ressent de l'absence de son Dieu; elle lui est faite par une flèche que de temps en temps on lui enfonce au plus vif des *entrailles* et qui lui traverse le *cœur* »... — A la vérité, dans sa première lettre au P. Rodrigue Alvarez (*Lettres*, I, p. 349), lettre dans laquelle elle emploie une fois de plus la comparaison de la flèche, la sainte déclare, non sans se contredire, que cette « blessure délicieuse » n'est pas « dans les sens ».
5. *Vie et Œuvres de la Bse Marguerite-Marie Alacoque*, publication du monastère de la Visitation de Paray-le-Monial, t. II.

Sans aller, comme M. le D[r] Rouby, jusqu'à parler à ce propos, ce qui serait fort excessif, d'hallucinations du sens génital [1], il est permis de penser que le corps ne restait pas plus étranger chez une Marguerite-Marie que chez une sainte Thérèse, par exemple, aux jouissances de l'âme.

III

Le langage des mystiques, dont je viens de donner quelques échantillons, est pour confirmer, au moins en apparence, le diagnostic de M. Leuba. — Ce langage est celui de l'amour, et de l'amour le plus passionné.

Un amour qui a Dieu pour objet; Dieu, lequel est lui-même amour, et que la Bible appelle un feu dévorant [2], Dieu, ce « calme, rougeoyant et immuable incendie [3] où ils aspirent à se consumer, atomes incandescents engloutis dans l'infinie « fournaise » [4].

Mais ce ne sont pas des esprits abstraits que les mystiques. Il leur faut un Dieu plus accessible, plus « sensible au cœur » que l'Être en soi, le Dieu transcendant des philosophes : aussi est-ce au Verbe revêtu de notre humanité, à Jésus-Christ, que vont plus spécialement leurs hommages.

Jésus, dans leur vocabulaire, est le fiancé, l'époux céleste, vers qui leurs « bras intérieurs sont continuellement tendus [5] »; il est le saint

1. Les textes cités par le D[r] Rouby, avec l'évident parti pris de les interpréter dans le sens de sa thèse, sont, pour la plupart, inexacts, ou démentis par le contexte. — « Les hallucinations du sens génital, dira-t-il par exemple, se produisaient surtout *lorsque Marie Alacoque était dans une position possible pour accomplir l'acte vénérien* et ne se produisaient pas lorsque la position était gênante : « La face contre terre ou à genoux, dit-elle, c'est la position que je prenais toujours autant que mes occupations et ma faiblesse me le permettaient; *ce grand Dieu ne me laissait point de repos dans une posture moins respectueuse*; de sorte que je n'osais m'asseoir lorsque j'étais seule »...

Or, le sens du texte réel est exclusif, on va le voir, de toute hallucination génitale : « Cela (cette sensation de la présence de Dieu) imprima en moi un si profond anéantissement, que je me sentis d'abord comme tombée et anéantie dans l'abîme de mon néant, d'où je n'ai pu sortir depuis, par respect et hommage à cette grandeur infinie, *devant laquelle j'aurais toujours voulu être la face prosternée contre terre ou à genoux*; ce que j'ai fait depuis, autant que les ouvrages et ma faiblesse l'ont pu permettre. Car il ne me laissait point de repos dans une posture moins respectueuse, et je n'osais m'asseoir que lorsque j'étais en présence de quelqu'un.

Elle s'explique encore plus clairement quelques pages plus loin : « Il (son bon ange) ne pouvait souffrir la moindre immodestie ou manquement de respect en la présence de mon souverain Maître, devant lequel je le voyais prosterné contre terre, *et il voulait que je fisse de même* «... etc. — Cf. Lettre au P. Robin. — *Œuvres* t. II, p. 273.

2. *Deut.*, IV, 24.

3. Ruysbroeck.

4. Marguerite-Marie.

5. *Vie de la Mère Marie de l'Incarnation*, d'après Dom Claude Martin, son fils, par l'abbé Chapot, I, p. 91-93. — Cf. *Marguerite-Marie. Œuvres*, I, p. 62.

et agréable amant « qui, par ses doux larcins, leur vole et enlève leur cœur » et avec lequel ils échangent des paroles si vives et pressantes « qu'il est impossible de les répéter »[1]. — Il est plus que l'Amant, il est l'Amour. « Je vous envoie mon cœur, pour le donner à notre tout Amour, écrira la mère Agnès de Langeac à M. Olier[2]. Dites hardiment à notre tout Aimant que je l'aime, ou que je meure. Quel moyen de vivre sans aimer? » — « Allons ensemble dans la solitude, mon cher Amour, s'écriera une autre mystique[3], afin que je vous embrasse et que je vous baise à souhait. » — Il est l'aigle, le vautour béant qui a faim des âmes : « Manger et être mangé! Unité! Unité! J'ose affirmer que, si vous ouvrez seulement un peu la bouche, Jésus-Christ va vous dévorer, et vous fondrez, vous fondrez, et vous coulerez dans l'Unité[4] ». — Il est encore — car les mystiques, au vocabulaire des amants, adjoignent celui des mères et des nourrices — il est encore le divin nourricier. Saint François de Sales[5], qui nous montre le Sauveur « pendant aux mamelles » de sa mère et « pressant doucement le sacré chicheron de son tétin virginal », nous le montre après cela qui donne « le très aimable sein de son divin amour à l'âme dévote, la tire toute à soi, la ramasse... puis, bruslant d'amour... la joint, la presse et cole sur ses lèvres de suavité et sur ses délicieuses mamelles ».

Ravisseur céleste ou divin nourricier, Jésus blesse les âmes et les jette en des langueurs ineffables. Lucrèce a dit quelque part la torture des amants qui ne peuvent, quoi qu'ils veuillent, arriver à se confondre avec l'objet aimé :

> Affigunt avide corpus, junguntque salivas
> Oris et aspirant pressantes dentibus ora :
> Necquicquam...

Cette torture, les mystiques l'ont subie et exprimée dans toute sa force. « Je me meurs de ne pas mourir — *que muero porque no muero* » — soupirait sainte Thérèse; la mère Françoise Fournier (1592-1675) déclare que Dieu a allumé dans son âme de si violents désirs de lui être unie que ce qu'elle souffre surpasse incomparablement « les tourments des roues, les gibets et toutes les douleurs que tous les hommes

1. Ib. — Cette contemporaine des *précieuses* est bien de son temps, et le texte que je viens de citer rappelle étrangement — je m'excuse de ce rapprochement irrespectueux — l'impromptu de Mascarille :

> Oh! oh! je n'y prenais pas garde;
> Tandis que sans songer à mal, je vous regarde,
> Votre œil en tapinoîs me dérobe mon cœur :
> Au voleur! Au voleur! Au voleur! Au voleur!

2. *Vie*, par M. de Lantages, édition revue par l'abbé Lucot, t. II, p. 137, 301-303.
3. La Mère Marie de l'Incarnation.
4. Ruysbroeck, traduction Hello.
5. *Traité de l'Amour de Dieu*, l. III, ch. VIII; l. VII, ch. I; cf. l. VI, ch. IX. Tous les mystiques ont des comparaisons analogues.

ont jamais souffertes »[1]. — « Qui pourrait descrire, dit saint François de Sales[2], les langueurs amoureuses des saintes Catherines de Sienne ou de Gennes, ou de sainte Angèle de Foligny, ou de sainte Christine, ou de saint Bernard, ou de saint François? Et quant à ce dernier, sa vie ne fut autre chose que larmes, soupirs, plaintes, langueurs, défine-ments, pasmoisons amoureuses[3]... »

A force de poursuivre l'identification avec l'objet aimé, les mystiques parfois y arrivent, et c'est alors l' « écoulement », la « liquéfaction » de l'âme en Dieu, comme le dit encore saint François de Sales : « comme un baume fondu, qui n'a plus de fermeté ni de solidité, elle se laisse aller et escouler en ce qu'elle aime : elle ne se jette pas par manière d'eslancement, ni elle ne se serre pas par manière d'union ; mais elle se va doucement coulant, comme une chose fluide et liquide, dedans la Divinité qu'elle ayme »[4]. — Parfois, pour exprimer cette union intime, leurs comparaisons prennent une tournure nettement conjugale. Mme Guyon, dans sa vie, écrite par elle-même[5], raconte qu'en un songe mystérieux l'Époux la mena dans une chambre à deux lits. Elle demande pour qui ces deux lits. Il lui est répondu : « Il y en a un pour ma Mère, et l'autre pour vous, mon Épouse ». — « O Seigneur, si j'osais, s'écrie Bossuet à ce propos[6], je vous demanderais un séraphin avec le plus brûlant de ses charbons, pour purifier mes lèvres souillées par ce récit ». Il se fût montré moins prompt à se scandaliser, s'il se fût rappelé telles strophes du *Cantique spirituel*, où saint Jean de la Croix parle exactement comme Mme Guyon[7]. Lui-même, d'ailleurs, lui si sévère pour les témérités de langage, pousse, à l'occasion, aussi loin que possible, la hardiesse des métaphores : « Dieu veut, ma fille, écrira-t-il à Mme Cornuau, que vous vous donniez en proie à son amour, et que cet amour vous dévore... Je vous permets les plus violents transports de l'amour, vous dussent-ils mener à la mort, et toutes les fureurs de la jalousie, vous dussent-elles être une espèce d'enfer »... Et encore, parlant de la communion : « Dérobez, absorbez, engloutissez, que puis-je vous dire autre chose? Saoulez-vous de ce pain divin pour assouvir votre faim pressante »....

1. *La vie de la Mère Françoise Fournier*, Paris, 1685.
2. *Traité de l'Amour de Dieu*, l. VI, ch. xv.
3. La Mère Marie de l'Incarnation a de « véritables pâmoisons sur l'objet aimé », pâmoisons suivies d'un grand affaiblissement du corps » (*Vie*, I, p. 91).
4. *Traité de l'Amour de Dieu*, l. VI, ch. xii.
5. 2e partie, ch. xvi.
6. *Relation sur le quiétisme*, IIe section.
7. *Str.* XII. — « Dieu appelle ici l'âme sa couronne, son épouse, l'allégresse de son cœur; il la porte dans ses bras et se conduit avec elle *comme le fait un véritable Epoux dans la chambre nuptiale* ». — *Str.* XXIV : « Après avoir parlé de l'entrevue dans laquelle l'Epouse et le Bien-Aimé se donnent délicieusement l'un à l'autre, il nous reste à dire *quel est le lit où reposent les deux Epoux*, et où l'âme jouit désormais d'une manière plus durable des charmes de celui qu'elle aime ».

Je pourrais multiplier ces citations. Mais j'en ai assez dit, je pense, pour qu'on soit édifié sur le caractère nettement érotique du langage employé par les mystiques chrétiens. On aurait tort, du reste, de conclure, en ce qui les concerne, de l'érotisme verbal à l'érotomanie : et ce, pour deux raisons principales.

D'abord, *ils ne pouvaient* s'exprimer autrement qu'ils ne l'ont fait. Divin ou humain, l'amour n'a qu'une langue, et même il n'a qu'un mot : si éthérées qu'en soient les aspirations, elles ne sauraient se formuler que dans les termes qui s'appliquent aux affections charnelles.

Remarquons en outre que les mystiques devaient se faire d'autant moins scrupule d'employer le langage de l'amour, qu'ils trouvaient ce langage employé d'avance et proposé, pour ainsi dire, à leur imitation, dans un livre sacré pour eux, dans un livre de la Bible, le *Cantique des Cantiques*. — Je n'ai pas à examiner ici la question de savoir si, ni dans quelle mesure, l'on doit faire état du sens allégorique attribué à un poème qui apparait en lui-même, non comme érotico-mystique, mais comme purement et simplement érotique. Je me borne à constater que l'exégèse allégorique du *Cantique* commença aux environs du Ier siècle, et que, dès le IIIe, Origène l'expliqua en entier allégoriquement, comme étant l'épithalame de l'Église avec son céleste Époux, le Verbe incarné. Cette interprétation traditionnelle était pour mettre, et mit en effet les mystiques très à l'aise : leurs effusions amoureuses ne sont, la plupart du temps, que la paraphrase du texte sacré.

Ce texte, beaucoup d'entre eux — notamment saint Bernard et sainte Thérèse — l'ont directement commenté; et ils s'évertuent à en faire ressortir la signification mystérieuse... *Osculetur me osculo oris sui; quia meliora sunt ubera tua vino*; « qu'il me baise d'un baiser de sa bouche; tes mamelles sont meilleures que le vin » : tel est le premier verset du *Cantique*, un de ceux que sainte Thérèse a étudiés de plus près. « Il doit y avoir, déclare-t-elle, de grandes choses, de profonds mystères dans ces paroles » ; elle avoue tout d'abord qu'elle ne les comprend pas; mais « c'est pour elle un grand bonheur de ne pas comprendre », car « c'est bien moins par les choses que notre faible entendement croit pouvoir entendre ici-bas, que par celles qui sont absolument au-dessus de lui, que notre âme s'élève vers Dieu [1] »... — Et elle en arrive, en spiritualisant le sens littéral du texte, à des commentaires du genre de celui-ci, qui choque le bon sens et le goût : « Lorsque ce très riche Époux veut communiquer aux âmes de plus grands trésors, et leur faire sentir plus intimement son amour, il se les unit d'une manière si étroite, qu'elles sont comme une personne que l'excès du bonheur et de la joie fait défaillir; il leur semble alors qu'elles sont suspendues en ces bras divins, collées à ce divin côté, à ces mamelles divines ; elles ne savent que jouir, sustentées

1. *Fragment du Livre sur le Cantique des Cantiques*, ch. I, IV.

qu'elles sont par ce lait divin dont leur Époux les nourrit »[1], etc...

Ce n'est pas que sainte Thérèse ne se rende compte que le langage du poème sacré, fût-il interprété allégoriquement, est pour étonner et pourrait prêter au scandale. « Il vous semblera peut-être, dit-elle, s'adressant à ses religieuses, que ces paroles du *Cantique* auraient pu être dites d'un autre style »[2]. Ailleurs, elle reconnaît que la comparaison avec un mariage de l'union entre Dieu et les âmes a quelque chose de « grossier »[3]; et saint Jean de la Croix déclare, lui aussi, ce genre de comparaisons « étrange ». Mais l'un et l'autre affirment — et tous les mystiques souscriraient à cette affirmation — qu'ils n'en trouvent pas d'autres dans le langage humain pour exprimer ce qu'ils sentent :

Qui pourra jamais écrire ce que l'esprit divin fait entendre aux âmes éprises d'amour dans lesquelles il repose? Quel langage pourra jamais exprimer les sentiments qu'il leur donne, les désirs qu'il leur suggère? Certes, nul ne le peut; pas même les âmes en qui se produisent ces effets de la grâce. Voilà pourquoi elles essaient d'indiquer par des figures, des comparaisons, des similitudes quelque chose de ce qu'elles ressentent... Quand on lit ces comparaisons sans avoir la simplicité de l'esprit d'amour et l'intelligence de la doctrine qu'elles renferment, on s'expose à les prendre pour des extravagances, au lieu d'y voir l'expression de la plus haute raison. C'est ce qui se voit dans les divins Cantiques de Salomon et en d'autres livres de l'Écriture, où le Saint-Esprit, ne trouvant dans le langage humain rien qui lui réponde à l'abondance de sa pensée, nous parle des plus profonds mystères par des figures et des comparaisons qui semblent étranges[4]...

IV

L'on aurait tort, je le répète, d'attribuer à l'érotisme verbal des mystiques chrétiens — particulièrement à celui des mystiques catholiques orthodoxes — une trop grande importance symptomatique. Ils n'en doivent pas moins être considérés comme des érotomanes, au sens que donne au mot M. Leuba. J'accepte en effet sa thèse, mais sous la réserve des observations suivantes, qui en restreignent singulièrement la portée.

Et d'abord, sa définition de l'érotomanie est trop large et trop peu précise pour rester caractéristique. S'il était vrai qu'en vertu des relations existant entre les différentes parties du système nerveux, toute émotion tendre éveillât les centres sexuels; s'il était vrai que l'organisme sexuel eût sa part dans les plus chastes épanchements de l'amour maternel ou de l'amour filial, et jusque dans les joies que nous donnent la nature et l'art, la qualification d'érotomanes ne devrait pas être réservée aux mystiques : elle s'appliquerait à tous les hommes,

1. Ce texte — on le remarquera — en rappelle un, cité plus haut, de saint François de Sales, lequel s'est évidemment inspiré de sainte Thérèse.

2. *Fragment*, ch. I.

3. *Château*, 5e dem., ch. IV.

4. *Cantique spirituel*, Prologue.

par cela seul qu'ils ont un corps. J'ajoute que, pour rester humaines et ne pas échapper à la loi commune, qui mêle, à ce que prétend M. Leuba, l'organisme sexuel à toutes nos jouissances, les jouissances mystiques ne m'en apparaîtraient ni moins hautes ni moins pures.

Ces jouissances, d'ailleurs — M. Leuba semble l'oublier — ne sont, dans la vie des mystiques, toute d'abnégation, de sacrifice, qu'un épisode transitoire et préliminaire. Elles font bientôt place à des « aridités », à des « sécheresses », à des souffrances physiques et morales « intolérables »[1], indéfiniment prolongées et tout à fait incompatibles, au moins dans la plupart des cas, avec les émotions sensuelles. En outre, la continence absolue où ils vivent, les mortifications de toute sorte auxquelles ils se livrent, produisent à la longue leur effet. Peu à peu, leurs inquiétudes génitales s'apaisent ; leur organisme sexuel, privé de tout exercice, finit par s'atrophier ; et ils en viennent à l'état de ce sage de l'Inde védique, dont le nom signifiait, d'après Burnouf : οὗ τὸ σπέρμα εἰς τὴν κεφάλην ἀνέβη...

J'inclinerais même à penser que, chez quelques-uns d'entre eux, fort rares il est vrai, l'organisme sexuel n'a jamais fonctionné. On remarque, parmi les individus anormaux, un groupe spécial, celui des *cérébraux antérieurs* ou *psychiques*, — ainsi l'a baptisé Magnan[2]. Chez les *cérébraux antérieurs*, dit-il, la moelle n'agit point, l'instinct de la génération est aboli. Le *cérébral antérieur* « reste cantonné en pleine région frontale, dans le domaine de l'idéation... Il n'a pour son idole que de chastes et respectueux hommages... C'est l'amour *sans désirs vénériens, en dehors de toute préoccupation charnelle* »... Il en est, parmi les mystiques, ou, plus généralement, parmi les saints — un Louis de Gonzague, par exemple, peut-être même une sainte Thérèse, dont le cas reste douteux — qui répondent à cette description. Ceux-là, du reste, sont encore des érotomanes, des érotomanes dans le sens le plus étroit, le plus précis du mot : et même ils réalisent le type absolu de l' « érotomane extatique », défini par Esquirol.

B. DE MONTMORAND.

1. Sainte Thérèse. *Chemin de la Perfection*, ch. XIX.
2. *Leçons cliniques sur les maladies mentales*, t. I, p. 327. — II, p. 52.

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

I. — Philosophie biologique.

Félix le Dantec. — TRAITÉ DE BIOLOGIE. In-8°, Paris, Alcan.

Ce qui frappe avant tout dans l'œuvre de Le Dantec, et en particulier dans ses aperçus biologiques, c'est une grande honnêteté intellectuelle. Trop instruit pour rester dans *l'en-deçà* des choses, trop réellement philosophe pour en chercher *l'au-delà* et s'y perdre, il s'attache par-dessus tout à en garder la vision nette ; et, avec un tact qui chez lui devient véritablement une tactique scientifique, il sait toujours à quelle distance il faut tenir les objets et les phénomènes pour les bien voir.

Sans doute l'acuité, la pénétration intellectuelle s'accroitront sans cesse avec le temps et la fixation, dans l'organe cérébral, des caractères acquis à l'aide de méthodes d'investigations à peine encore formulées aujourd'hui ; *sans doute* ce qui était l'au-delà d'hier est devenu le point de vision nette aujourd'hui et sera l'en-deçà de demain ; mais, pour l'instant, pour notre temps présent, peu d'esprits auront su aussi exactement et aussi pertinemment accommoder la recherche à son domaine, la question au problème.

Si l'effort de ce siècle produit un nouveau traité *De la nature des choses*, l'œuvre de Le Dantec l'aura préparé et appelé. La hardiesse et la lucidité de ses conceptions s'accordent avec le scrupule constant qu'il a de se borner à apercevoir ce qu'il ne peut pénétrer, — mais à l'apercevoir nettement. « Nous n'aurons pas, dit-il, la prétention de savoir le fond des choses, et si nous démontrons que tel phénomène vital est de la nature des phénomènes chimiques, nous ne croirons pas néanmoins avoir pénétré dans l'intimité des phénomènes chimiques : il nous suffira d'avoir caractérisé ces phénomènes de manière à savoir les reconnaître partout et toujours... » (p. 1). Et un peu plus loin :

« Nous savons *raconter*, sans l'analyser, l'histoire de l'assimilation ; c'est un point de départ pour la langue biologique ; nous serons sûrs, quand nous nous exprimerons dans le langage basé sur cette constatation, de ne pas introduire inconsciemment dans nos phrases des hypothèses déguisées, et c'est déjà là un avantage inappréciable si l'on veut bien penser à la manière dont on s'exprime aujourd'hui au sujet des phénomènes vitaux.

« A mesure que nous avancerons dans l'étude des cellules vivantes,

nous observerons d'autres phénomènes *globaux* que nous pourrons raconter sans les analyser, celui de la destruction, celui de la variation, par exemple, et nous nous astreindrons à décrire, avec ces manifestations d'ensemble de la vie cellulaire comme éléments, tous les phénomènes plus complexes qui se passent dans les agglomérations de cellules. Si ce langage ne nous apprend rien par lui-même, il nous permettra du moins de poser les problèmes sans admettre implicitement dans notre énoncé des hypothèses saugrenues qui suffisent à les rendre insolubles ; bien plus, certains problèmes, qui se posent fatalement à nous dans le langage vulgaire, ne se poseront plus et seront par là même éliminés du champ des recherches. »

Et cette *loi des suspects* dont il poursuit tous les termes entachés de *l'erreur anthropomorphique*, de l'erreur *individualiste*, de l'erreur *morphologique*, de l'erreur *téléologique*, il l'applique à chaque point de son travail, dénonçant d'avance tout mot capable de corrompre une idée en associant des points de vue incompatibles et contradictoires. Le mot nous sert autant, et peut-être plus, à façonner notre pensée qu'à la formuler et l'on ressent, en lisant Le Dantec, combien il doit d'idées et de formules lucides à son esprit didactique.

Il commence, comme il le dit lui-même, « par employer un langage large et qui n'engage à rien » et son langage devient précis à mesure que se rangent et s'orientent les faits nouveaux. C'est ainsi que les grands problèmes de l'hérédité et de la sexualité, et bien d'autres, depuis les plus générales données de la physiologie jusqu'aux faits psychologiques les plus intimes, rentrent en bloc et d'emblée dans ce qu'on appelle *l'assimilation* cellulaire.

Peu d'expériences, mais une logique et féconde interprétation. Il y a en somme, dans la science, plus de mauvaises expérimentations que de bonnes, et celles-ci ne sont pas toujours bien interprétées. Or, si l'on réfléchit que, bonne ou mauvaise, bien ou mal comprise, une expérimentation trouve toujours, parce que expérimentation, plus de crédit qu'une simple observation ou une pure réflexion, on en arrive à s'effrayer du mal que fait l'expérimentation dans de certaines mains et à s'étonner peu de voir un si bon outil faire de si mauvais ouvrage. Il semble qu'il y ait en ce moment trop de faits pour le peu d'idées que nous savons mettre en œuvre, et que la méthode expérimentale ne donne si peu que parce que l'expérimentation n'est guère méthodique — ni critique.

« Aujourd'hui, dit l'auteur, le nombre des observations enregistrées en sciences naturelles est immense ; pendant que tant de chercheurs s'occupent activement de le grossir encore, il est peut-être utile de se demander si, d'ores et déjà, l'on ne saurait pas tirer, de la considération d'ensemble des résultats acquis, certains principes généraux, certaines lois qui, mettant un peu d'ordre dans tout ce chaos, autoriseraient ensuite, grâce à la connaissance réelle des faits élémentaires, l'organisation d'expériences vraiment scientifiques, d'expériences dont le

résultat précis ne donnerait pas lieu à autant d'interprétations qu'il y aurait de gens à les interpréter ! »

Sans doute, « une bonne expérience vaut mieux que tous les raisonnements », mais peut-on faire une bonne expérience sans bien raisonner ? Un bon raisonnement ne vaut-il pas mieux qu'une mauvaise expérience, et n'y a-t-il pas actuellement bien plus de mauvaises expériences que de bons raisonnements ? Pour poser correctement une question ou instituer correctement une expérience, il faut raisonner, puis laisser faire les choses, et raisonner ensuite sur l'expérience faite. Le meilleur expérimentateur sera celui qui raisonnera le mieux avant et après, et le raisonnement se passera peut-être plus facilement d'expérimentation que celle-ci ne se passera de raisonnement.

D'autre part le raisonnement ne se passe pas du langage, et la faculté de verbalisation est comme le contrôle de la faculté de raisonner. Le Dantec a donc cent fois raison de dénoncer les erreurs que le langage, sorti des raisonnements de jadis, apporte dans les raisonnements d'aujourd'hui et de demain. Le langage biologique est encore encombré de pièces fausses ou n'ayant plus cours, et qui, se glissant parmi les bonnes, troublent tous nos comptes.

Dans ses ouvrages antérieurs : *La matière vivante* (1895), *La Bactéridie charbonneuse* (1896), *La forme spécifique*, *Le déterminisme biologique et la personnalité consciente* (1897), *L'individualité et l'erreur individualiste*, *L'évolution individuelle et l'hérédité* (1898), *La sexualité*, *Lamarkiens et darwinistes* (1899), *Théorie nouvelle de la vie*, *le Conflit* (1901), *l'Unité dans l'être vivant* (1902), *Les limites du connaissable* (1903), comme dans le présent *Traité de biologie*, sa conception biologique des choses a été se condensant et se fluidifiant en quelque sorte à la fois, apportant dans l'étude du monde organique la précision de méthode et la sécurité philosophique des sciences physico-chimiques.

Dans le premier livre du *Traité de biologie*, intitulé : *Activité chimique et éléments figurés*, après avoir exposé brièvement la nature chimique de la vie, son caractère plus particulièrement aquatique, ses réactions chimiques incessantes qui rendent la vie du protoplasma incompatible avec tout équilibre, l'auteur montre, entre le *mouvement molaire* et le *mouvement moléculaire*, les relations qui vont être la base de presque toutes les manifestations biologiques connues, forme, charpente squelettique, mouvement partiel ou total, amiboïde, ciliaire, et aussi mouvements internes de la circulation. « La vie ne crée pas de mouvement. Il n'y a pas de production de mouvement dans les corps vivants, mais seulement transformation de mouvements moléculaires en mouvements molaires. »

Le chapitre suivant, sur l'*assimilation*, est fondamental et nous est d'ailleurs plus connu par les publications précédentes. Je ne rappellerai que rapidement l'*équation chimique de la vie élémentaire*

manifestée, ses *conditions n° 1, n° 2 et n° 3*, l'*accroissement*, la *multiplication*, le *vieillissement*, la *mort élémentaire*, les *réserves*, la *variation*, la *digestion intra-cellulaire* et la *notion chimique d'espèce et de forme spécifique*. Ce sont des notions déjà familières aux lecteurs de cette *Revue*.

Après avoir indiqué, d'après des expériences de mérotomie, l'importance plastique du noyau, Le Dantec nous donne une théorie de la *karyokinèse*, ou *cytodiérèse*, qui jette un jour nouveau sur cette question fondamentale en biologie, car les problèmes de l'hérédité et de la sexualité y trouvent le point de départ de leur solution. L'auteur *raconte* d'abord la succession des périodes de *prophase*, repos apparent de la cellule où le dynamisme reste le même ainsi que la forme; puis surviennent les modifications dans le dynamisme cellulaire et la forme des parties figurées; c'est la *karyokinèse*, étudiée dans les phénomènes nucléaires, les divisions, les contorsions des *chromosomes*, le rôle croissant du *centrosome* et l'apparition de l'*amphiaster* et de l'état *métaphasique*, — d'*anaphase*, avec la distraction symétrique du fuseau, le départ des chromosomes vers chaque centrosphère, — de *télophase*, où le plan de symétrie du développement des lignes précédentes décrit un plan de séparation, avec l'apparition de deux personnalités cellulaires.

Le chapitre suivant est consacré à la *sexualité*, et nous en rappellerons aussi les points fondamentaux : le *paradoxe sexuel*, par lequel l'*élément reproducteur est, le plus ordinairement, incapable d'assimilation*; *la vie élémentaire* semble manquer chez les éléments qui vont assurer la reproduction; — les phénomènes généraux de la sexualité, l'origine et la genèse des éléments sexuels mâles et femelles considérés parallèlement, les *chromosomes*, les *tétrades*, les phénomènes morphologiques de la fécondation, la maturation et une *hypothèse symétrique sur la nature des sexes* supprimant seule le paradoxe d'après lequel les substances plastiques devraient manquer dans l'un des deux éléments sexuels et néanmoins y être représentées toutes...

Cette hypothèse symétrique admet que l'œuf fécondé, ou l'un quelconque des plastides complets qui en dérivent, *contient les deux sexes* de quantité égale, chacune de ses molécules se composant de deux demi-molécules de substance sexuelle opposée; cette hypothèse est née des phénomènes de dyssymétrie moléculaire étudiés par Pasteur. Le Dantec la continue par un exposé de la *maturation* chimique, et, repassant aux notions morphologiques, nous montre l'assimilation comme phénomène bi-polaire, le cycle fermé de la karyokinèse, expliquant le mécanisme de la prophase, de la métaphase et de l'anaphase; puis le cycle ouvert de la karyokinèse, où il montre que la maturation est un phénomène chimique indépendant de toutes les manifestations morphologiques.

L'étude de la génération alternante chez les plantes et chez les animaux, du parasitisme sexuel, de la diathèse sexuelle, des phénomènes

de castration, le rôle des chromosomes dans la parthénogénèse, le rôle des globules polaires, amène l'auteur à repousser la théorie de l'individualité des chromosomes, qui représentent non un ensemble de substances spéciales, mais une forme d'équilibre.

Le second livre traite de l'*hérédité dans la génération agame* et la *génération sexuelle*. Après un historique critique où sont surtout exposées les doctrines de Weismann et de Darwin, l'auteur étudie le patrimoine héréditaire et les caractères acquis, les conditions chimiques et physiques, la forme, le squelette, les expériences de mérotomie, et les questions délicates de la structure moléculaire dans l'hérédité, le point de vue individu et le point de vue tissu et la définition quantitative de la personnalité.

L'étude des caractères acquis nous mène à celle de la sélection naturelle et de l'adaptation, à la transmission héréditaire de ces caractères acquis : *ce qui se transmet à l'œuf, ce sont des propriétés et non pas des caractères.*

L'*amphimixie* et le mélange des substances de la cellule, la loi du plus petit coefficient, les hasards de l'amphimixie, les faits d'atavisme, de l'hybridité, et le rôle de l'amphimixie au point de vue de l'espèce sont étudiés ensuite.

La détermination du *sexe somatique* et ses rapports avec le *sexe génital* et la parthénogénèse forment la matière du chapitre suivant.

Le troisième livre est consacré à l'*ontogénie et à la généalogie.* Dans le premier chapitre, la *vie* et la *mort*, sont étudiées les grandes lignes du développement individuel au point de vue physiologique et embryologique, le milieu intérieur, les organes et leurs rapports avec la fonction, et particulièrement le système nerveux, la vieillesse et la mort, et l'individualisation progressive des colonies considérée comme caractères acquis.

La formation des espèces, la définition chimique de l'espèce, la variation spécifique, la destructive, la progressive, le polymorphisme dans l'espèce, l'homomorphie et l'homophylie, le mimétisme et la sélection sexuelle font l'objet du chapitre suivant.

Enfin, une vingtaine de pages sont consacrées à la *différenciation histologique des métazoaires*, à la formation de la gastrula, à la prédétermination dans l'œuf et à la spécificité cellulaire.

En appendice, nous retrouvons la substance d'un enseignement récent sur la *psychologie* et la *sociologie biologiques*, les dangers du langage psychologique et de l'erreur individualiste, de la notion d'une conscience immatérielle, conception stérile et antiscientifique. La conscience *est la propriété qu'a notre corps d'être au courant de sa structure actuelle*, elle appartient à notre structure même et consiste en une activité chimique. C'est en se plaçant à ce point de vue que Le Dantec étudie la mémoire élémentaire, la volonté, l'illusion de liberté, les volitions, etc.

Dans un dernier chapitre, sur la *liberté* et l'*égalité chez les ani-*

maux, il donne la définition philosophique de la liberté : « faculté qu'a l'animal d'agir à chaque instant *pour des raisons qui sont en lui* » ; passe à l'étude de l'*instinct* qu'il définit « l'ensemble des facultés d'un organisme qui dépendent des parties *adultes* du système nerveux ; l'intelligence est l'ensemble des facultés d'un organisme qui dépendent du fonctionnement de parties *modifiables* de ce système.

Le Dantec étudie l'apparition de la logique par la sélection naturelle, la parole articulée, les désirs, etc., et passe à la *liberté dans les sociétés animales*, les divers degrés de l'association, les castes héréditaires, l'esprit de la ruche, la conscience morale, l'utopie anarchiste, le rôle de l'éducation et la liberté de conscience, d'enseignement, l'égalité, la justice et la paternité et quelques mots sur les différences sexuelles.

Il est impossible de donner de ce beau travail une analyse qui soit autre chose qu'une table de matières, en signalant toutefois les idées directrices qui en orientent la distribution. C'est une œuvre de grande densité, substantielle et néanmoins très assimilable, de lecture agréable par la force, la précision du style et par une certaine gaité claire qui anime tout ce qu'écrit Le Dantec. A chaque page, sous chaque ligne on entend la tranquille affirmation darwinienne : « les choses sont comme elles sont et non autrement » qui passe comme un continuel *garde à vous* d'exposé en exposé, indiquant d'avance les tournants, corrigeant les déviations, dans un constant effort de conscience simple et juste.

PIERRE BONNIER.

Elie Metchnikoff. — ÉTUDES SUR LA NATURE HUMAINE. 1 vol. in-8°. Paris, Masson, 1903.

L'illustre professeur Metchnikoff ne se contente pas d'avoir acquis à son nom une immortalité certaine en publiant des travaux scientifiques d'une haute valeur, il voudrait encore assurer, à tous ses congénères et à lui-même, une immortalité plus effective, ou du moins, puisqu'une observation de plusieurs milliers d'années nous a démontré que la vie humaine a une durée limitée, il désirerait, pour nous tous, une mort *agréable*, à défaut le cette immortalité impossible.

Comment peut-il se faire que la mort devienne agréable? Quelques exemples le feront comprendre aisément.

« L'enfant nouveau-né savoure instinctivement le lait de femme qui lui paraît être l'unique bonne nourriture au monde. Dès qu'il commence à manifester ses sentiments, il accuse la plus grande satisfaction pendant qu'il tète. Mais cet instinct ne se conserve que pendant la période de l'allaitement. Une fois que l'enfant se nourrit de toutes sortes d'aliments, il devient indifférent pour le lait de la femme et

finit même par éprouver pour ce lait une sorte d'aversion qui peut persister pendant le restant de la vie. Plusieurs personnes adultes, auxquelles j'offrais du lait de femme, ne voulaient même pas en goûter tellement il leur semblait dégoûtant. Et cependant son goût n'a rien de désagréable par lui-même. »

Ainsi l'amour du lait de femme, instinctif chez l'enfant, disparaît plus tard. Autre exemple :

« Tout le monde connaît le dévouement et les soins que les femelles de mammifères et d'oiseaux apportent à leur progéniture. Il n'y a pas de sacrifice dont ces mères ne soient capables pour sauvegarder la vie et le bien-être de leurs petits. C'est une manifestation de l'instinct maternel, un des plus puissants que l'on puisse observer. Eh bien! cet amour si tendre et si dévoué ne dure que pendant la période où les petits sont incapables de pourvoir à leurs besoins. Dès qu'ils commencent à devenir indépendants, les mères changent leur instinct d'affection en indifférence et même en haine et animosité. »

Aussi donc l'amour de ses petits, instinctif d'abord chez la mère poule, disparaît plus tard; de même l'amour des friandises, instinctif chez les enfants, disparaît chez les petits pâtissiers qui ont mangé trop de gâteaux, etc.

De même, l'amour de la vie, instinctif[1] chez l'homme qui n'a pas suffisamment vécu, *doit* disparaître chez le vieillard assez âgé et faire place à l'amour de la mort, à l'*instinct de la mort*, comme dit M. Metchnikoff; c'est alors, une fois que la mort est désirée, voulue par l'homme, qu'elle mérite la dénomination de mort agréable.

Y a-t-il, dans la nature animale, des exemples d'*instinct de la mort?* L'auteur admet qu'ils ne sont pas fréquents, mais en cite un tout au long, celui des insectes appelés *Éphémères*.

Après une vie larvaire longue et active, les éphémères subissent une transformation qui en fait des adultes sexués *incapables de prendre de la nourriture* et condamnés par conséquent à une mort rapide indépendamment de toute cause accidentelle. Cela suffirait pour réaliser une *mort naturelle*, mais pas une mort agréable : une remarque intéressante complète l'observation; alors que, à l'état larvaire, ces petits animaux fuient au moindre danger, ils manifestent, à l'état adulte, une indifférence totale vis-à-vis de toutes les causes de destruction; ils se laissent prendre sans jamais essayer de fuir. Et cependant, ils sont doués d'organes des sens qui paraissent tout à fait perfectionnés et d'organes de locomotion excellents (deux paires d'ailes et trois paires de pattes!) C'est donc qu'*ils ont perdu l'instinct de la conservation*. « Les quelques heures qu'ils vivent dans l'air sont destinées à l'amour..., et il serait très intéressant, ajoute l'auteur, de savoir ce que peuvent éprouver ces êtres, se sentant mourir pendant

1. L'auteur consacre tout le chapitre XI de son livre à démontrer que « le désir de vivre et la crainte de la mort ne sont autre chose que la manifestation d'un instinct très profondément enraciné dans la nature humaine ».

l'acte de la reproduction »; malheureusement, nous ne saurons jamais ce que pensent les éphémères!

Trouve-t-on, dans l'espèce humaine, des cas bien établis d'*instinct de la mort?* Ces cas sont très rares, M. Metchnikoff le constate à regret; il n'a pu en observer un seul par lui-même et il se contente de citer deux cas recueillis par d'autres auteurs. Dans l'un de ces cas une centenaire aurait tenu le langage suivant : « Si tu vivais autant que moi, tu pourrais comprendre qu'il est, non seulement possible de ne pas craindre la mort, mais même la souhaiter et *sentir le besoin de la mort au même titre que l'on sent le besoin de dormir* ». Dans le second cas, c'était une dame de quatre-vingt-cinq ans seulement qui affirmait désirer la mort quoique n'ayant aucune infirmité et aucun besoin. Enfin, la Bible cite un grand nombre de patriarches qui sont morts fort âgés et *rassasiés de jours*, et M. Metchnikoff pense que ce n'est pas là une formule banale, mais le résultat de la constatation, chez ces vieillards, d'un véritable *instinct de la mort*. Il en tire d'ailleurs une conclusion inattendue et très intéressante : « C'est peut-être cette grande longévité de beaucoup de patriarches, aboutissant à l'apparition de l'instinct de la mort naturelle, qui est cause du peu de développement de l'idée d'une vie future dans la religion des anciens Hébreux ». Si, en effet, on vivait assez vieux pour ne plus craindre la mort, il n'était pas utile d'imaginer un palliatif destiné à ceux qui ont peur de mourir.

C'était vers cent quarante ans, dit M. Metchnikoff, que commençait à apparaitre l'instinct de la mort; cela nous explique pourquoi cet instinct est si rare chez nos contemporains qui vivent rarement jusqu'à un âge aussi avancé. Chevreul, qui mourut à cent trois ans, n'avait pas envie de mourir.

En effet, contrairement à nos ancêtres de l'époque du déluge qui avaient probablement une meilleure hygiène que nous, nous ne mourons plus pour ainsi dire jamais, de *mort naturelle*; nous n'avons pas une *vieillesse naturelle*, mais une veillesse pathologique. Indépendamment de la syphilis et de l'alcoolisme, causes certaines d'artério-sclérose, il faut tenir compte aussi de l'empoisonnement perpétuel dont nous sommes les victimes inconscientes à cause des toxines sécrétées par les microbes qui pullulent dans notre tube digestif; il faut surveiller ces microbes, éliminer les mauvais et en introduire de bons, etc. Il y a là toute une science à édifier, la *macrobiotique*. Une fois qu'elle aura posé ses règles, ceux qui voudront bien s'y conformer auront quelques chances d'arriver à une *mort naturelle*, à moins qu'ils ne tombent dans leur escalier ou ne reçoivent une tuile sur la tête.

Cette expression de *mort naturelle* mériterait peut-être une définition précise. Toutes les fois qu'un individu meurt, cela tient à ce que certains phénomènes qui se produisaient dans son organisme ne s'y passent plus, soit parce que le milieu extérieur ne le permet pas (asphyxie, par exemple), soit parce que la coordination de l'organisme

lui-même est détruite (lésions). Dans le premier cas la cause de l'*accident* est évidente, étant extérieure à l'individu. Dans le second, elle est moins visible, étant cachée dans les tissus, mais on peut toujours affirmer qu'elle résulte de la vie passée de l'être qui en est l'objet; il sera donc difficile de lui dénier la qualification de *naturelle*; quand une artère se rompt pendant le sommeil d'un homme, n'est-ce pas là un phénomène naturel? Peut-être M. Metchnikoff appelle-t-il *mort naturelle* celle qui résulte d'un affaiblissement graduel de l'organisme, au point qu'il n'y ait pour ainsi dire plus de discontinuité au moment de la mort, comme cela arrive pour une lampe qui, faute d'huile, finit par s'éteindre? Mais alors la mort résultant de ce qu'on appelle les maladies de langueur serait éminemment une mort naturelle. Il est plus probable que, dans la pensée de l'auteur, la mort naturelle est celle qui survient lorsque l'individu a accompli la plus longue des carrières qui étaient possibles pour lui, étant donnée la constitution de l'œuf dont il provenait, c'est-à-dire en admettant que jamais, au cours de son évolution, il n'ait commis une faute d'hygiène. Mais alors, si l'œuf était syphilitique?... Je ne crois pas facile de définir la mort naturelle; l'important, pour que la théorie de M. Metchnikoff soit valable est que la mort survienne assez tard pour avoir permis à l'instinct de conservation de disparaître et, malheureusement, nous ne voyons pas que cela arrive souvent. A côté donc de la macrobiotique qui essaiera de reculer les limites actuelles de la vie humaine, il sera bon, provisoirement, de chercher dans les études philosophiques un remède à la peur de la mort. La peur de la mort est un instinct? soit! Mais nous ne nous abandonnons pas à tous nos instincts et nous savons en réfréner plusieurs par le raisonnement. Nous serons donc sages en nous efforçant de nous familiariser avec l'idée d'une mort *prématurée*, à l'âge de Chevreul ou même de Legouvé, plutôt que de nous efforcer d'atteindre l'âge de cent quarante ans par hygiène macrobiotique. Car si nous arrivions à cet âge hypothétique à force de soins, qui sait si nous obtiendrions l'instinct encore plus hypothétique de la mort?...

Le livre de M. Metchnikoff est extrêmement instructif et agréable à lire; l'auteur nous a initiés à sa science si vaste des phénomènes vitaux; non seulement il a ouvert des horizons très étendus à ceux qui veulent entreprendre des travaux d'observation ou d'expérience, mais encore il a fait œuvre de profond érudit. Il a lu tout ce qui a trait à la mort et à la peur de la mort, et il a résumé une véritable bibliothèque dans un livre qui se lit plus facilement que le meilleur roman.

Félix Le Dantec.

II. — Psychologie.

James Sully. — An essay on laughter; *its forms, its causes, its development and its value.* London, Longmans, Green and C°, 1902.

Voici assurément le livre le plus documenté, le plus complet, le plus compréhensif qui ait encore été écrit sur le rire. L'auteur étudie le rire chez l'enfant et chez l'adulte, chez le sauvage et chez l'homme civilisé ; il compare, dans une société civilisée, le rire de l'intellectuel, de l'humoriste et même du philosophe, au gros rire du peuple ; il analyse tour à tour le mécanisme matériel de la production du rire et le jeu moral de sentiments et d'idées qu'on découvre sous l'impression du risible ; enfin il ne laisse de côté aucun des aspects importants du problème. Là est un des principaux mérites de ce livre, qui en a d'ailleurs beaucoup d'autres. Mais l'application de cette méthode, qui consiste à faire le tour d'un sujet en le regardant successivement d'un certain nombre de points de vue, n'est pas sans présenter de grosses difficultés. Elle veut nous fournir une riche variété de vues sur la question à examiner; elle risque de ne pas marquer assez la relation de ces vues les unes aux autres et l'importance respective de chacune d'elles. Maniée, comme elle l'est ici, par un psychologue de premier ordre, elle aboutira à isoler des éléments très nombreux et très divers ; elle ne réussira peut-être pas aussi bien à effectuer le dosage de chacun d'eux, et à nous faire toucher du doigt l'essentiel. De là vient que ce livre, toujours clair et précis dans le détail, l'est beaucoup moins dans l'ensemble. On a le sentiment qu'un très grand nombre de touches ont été très délicatement données aux points qu'il fallait, avec la nuance qu'il fallait ; mais les grandes lignes, le contour général, enfin le dessin même de l'objet qu'il s'agissait de rendre, n'apparaissent pas avec la même netteté. C'est dire qu'une simple analyse ne donnera qu'une idée tout à fait insuffisante d'un livre comme celui de M. James Sully. Elle ne pourra que dégager le plan de l'ouvrage, les principales subdivisions, l'ordre des questions traitées et la direction où l'auteur a cherché la solution de chacune d'elles. Pour ce qui fait le principal intérêt du livre, pour le détail des observations et des explications, qui est d'une richesse, d'une variété et d'une ingéniosité extrêmes, force nous sera bien de renvoyer le lecteur au livre lui-même.

D'une manière générale, le rire (qui est un développement du sourire) est la manifestation d'un sentiment de plaisir. Chez l'enfant, chez le sauvage, il exprime un accroissement soudain de vivacité dans le « ton de plaisir » de la conscience (*a sudden brightening of the pleasure-tone of consciousness*). Il consiste, en grande partie, dans une interruption du rythme naturel du processus respiratoire, interruption qui se traduit par une série de mouvements courts et spasmodiques d'expiration précédés d'une inspiration exceptionnellement énergique et profonde, encore que peu remarquée. L'alternance toute spéciale de ces deux actes, l'inspiration profonde et l'expiration prolongée, a pour effet d'accélérer la circulation et d'assurer au sang une oxygénation plus complète, peut-être aussi de soulager le cerveau en activant les mouvements du sang à travers les petits vaisseaux. En ce sens, le rire

exerce une influence bienfaisante sur l'organisme en accroissant l'activité vitale. Il est le retentissement organique naturel d'un état de joie.

Quelles en sont les occasions et les causes? Il faut commencer par les formes élémentaires du rire, celles en particulier où l'action de l'excitant sensoriel est bien apparente. Tel est le cas du rire provoqué par le chatouillement. Il ne faut pas croire que la sensation de titillation soit uniquement agréable ou uniquement désagréable : le « ton de sentiment » en est mêlé; l'élément agréable ou l'élément désagréable peuvent prédominer; le rire causé par le chatouillement n'est donc pas une simple manifestation de plaisir, comme en témoignent d'ailleurs les mouvements de réaction défensifs qui l'accompagnent. Plus précisément, le rire n'est pas ici, comme on serait d'abord tenté de se le figurer, un effet brut de la stimulation sensorielle. Il y entre, comme élément déterminant, un facteur psychique d'ordre plus élevé, un processus aperceptif qui donne une signification aux sensations éprouvées. L'auteur analyse finement ce processus aperceptif chez l'enfant qu'on chatouille. Placé dans un état d'attente vague (car la sensation de chatouillement implique toujours une part de connu et une part d'inconnu), l'enfant sait qu'un contact va venir, sans être fixé cependant sur l'endroit et le moment. Cet élément d'incertitude deviendrait appréhension, inquiétude, si l'enfant n'était dans une disposition à considérer la chose comme un jeu. Mais, dans ce dernier cas, la crainte légère et naissante est chaque fois « dissoute en rien » par la constatation de la non-réalité de la cause et de l'innocuité du contact. Cette constatation devient de plus en plus claire, et ainsi vient se surajouter une nouvelle attitude, celle du jeu, où toute interprétation sérieuse est abandonnée et où les attaques légères sont prises pour ce qu'elles sont, simple plaisanterie ou simulation.

Dans la sensation de chatouillement se manifestent donc, dès l'âge le plus tendre, certains éléments qu'on retrouvera plus tard dans des formes supérieures de la gaieté : passage d'une appréhension momentanée au sentiment que la menace n'a rien de sérieux, relâchement d'un état de tension. Ce dernier élément, l'auteur le retrouve dans les diverses formes du « rire nerveux ». Le rire nerveux tient en effet à des causes assez variées; mais il semble avoir toujours pour cause prédéterminante un état de conscience *intense* et *concentré*, une frayeur, une émotion causée par une nouvelle importante, etc. Dans ces cas de tension nerveuse extraordinaire, le rire joue le rôle d'une soupape de sûreté vis-à-vis de l'énergie accumulée.

De ces deux rires, qui ont quelque chose d'un peu exceptionnel ou anormal, M. James Sully passe au rire qui accompagne la « gaieté journalière » (*our everyday mirth*). Un plaisir quelconque, un accroissement quelconque de l'activité vitale, n'a pas nécessairement pour effet le rire. L'éclat de rire implique l'arrivée *soudaine* d'un sentiment de plaisir. Il est plus particulièrement lié à « l'attitude de jeu » et

surtout à l'acte par lequel on prend cette attitude (exemple : le rire du collégien au moment où il se précipite hors de la classe).

Nous renonçons à suivre l'auteur dans le détail de cette analyse préparatoire, une des plus fines qu'on trouve dans le livre. De l'analyse du rire lui-même il passe tout de suite à l'énumération des causes objectives du rire, c'est-à-dire des diverses variétés du risible. Quelles sont ces variétés?

M. James Sully en cite un assez grand nombre, sans qu'on puisse demêler bien clairement l'idée qui a servi de fil conducteur à sa recherche ou simplement qui justifie l'ordre de son énumération. Il y aurait : 1° le nouveau, l'étrange, le bizarre. Et ici il faut remarquer que ce qui est bizarre ou nouveau pour une certaine catégorie de personnes ne l'est pas pour d'autres : d'où la relativité de ce genre de comique. 2° La difformité, ou déviation du type normal. Elle est d'ailleurs plus risible quand elle se produit dans le sens du « trop grand » que dans celui du « trop petit ». 3° Certains vices, ou difformités morales. 4° Les infractions à l'ordre et à la règle. 5° Les petits malheurs, comme une chute faite en glissant, un chapeau qui s'envole, etc. 6° L'indécent, soit qu'il y ait présentation réelle, soit qu'il s'agisse d'une simple allusion (le rire marquerait ici un affranchissement de la contrainte habituelle). 7° Les petites hypocrisies de la vie sociale démasquées. 8° L'ignorance et l'inhabileté (les efforts inutiles du clown « Auguste » au cirque, les fautes d'un étranger parlant notre langue, la naïveté, etc.). 9° L'incongruité, c'est-à-dire la composition d'un tout avec des parties disparates (par exemple, un enfant coiffé d'un chapeau d'homme). Dans ce genre rentrerait l'absurdité, qui est une incongruité logique. 10° Les jeux de mots, l'esprit. 11° Toute présentation qui sera interprétée immédiatement comme manifestant le désir de plaisanter. 12° La victoire d'un homme sur un autre homme dans une lutte plus ou moins déclarée où ils ont mesuré devant nous leurs forces. Telles sont les douze catégories que M. James Sully énumère. Nous reviendrons plus loin sur cette énumération. Qu'il nous suffise de faire remarquer, pour le moment, qu'on pourrait mettre sous chacune des douze rubriques bien des choses qui ne font pas rire.

Toutes ces formes du risible ont ceci de commun qu'elles nous montrent, dans le rire ordinaire de l'homme, l'expression d'une certaine gaieté et plus spécialement d'un certain esprit de plaisanterie. Par quel processus le rire, qui a d'abord été un signe général de plaisir, s'est-il ainsi spécialisé? Là est, pour M. James Sully, le véritable problème à résoudre. Les théories que les philosophes nous proposent ramènent d'ordinaire les impressions de risible à un ou deux principes simples. En réalité, notre rire résume un nombre considérable de tendances primitives. Il est au terme d'une évolution le long de laquelle il faut distinguer plusieurs étapes morales et intellectuelles assez éloignées les unes des autres. Reconstituer le chemin parcouru, marquer

chacune des étapes, voilà la tâche essentielle d'une psychologie du rire.

A vrai dire, M. James Sully a déjà accompli une partie de cette tâche dans les analyses qu'il vient de faire, et l'on ne voit pas bien pourquoi les chapitres II et III du livre, relatifs aux causes physiques du rire, au rire nerveux, au rire du chatouillement, aux rapports du rire et du sourire, etc., n'ont pas été réunis aux chapitres VI et VII, où l'auteur revient sur plusieurs de ces points, en insistant davantage, il est vrai, sur le rire de l'enfant en même temps que sur ce qu'on pourrait appeler le sens du plaisant chez l'animal. Considérant les trois premières années du développement de l'enfant, M. James Sully y trouve déjà indiquées les principales directions que prendra l'esprit de gaieté chez l'adulte. De l'enfant il passe au sauvage. Dans le rire du sauvage, qui ressemble par certains côtés au rire de l'enfant, il nous montre encore la plupart des éléments que nous découvrons, plus raffinés et plus subtils, dans le rire de l'homme civilisé. Arrivant alors au rire de l'homme civilisé, il en étudie la nature, et surtout le rôle dans l'évolution sociale. Le chapitre qu'il consacre à cette dernière question est un des plus importants du livre. D'une manière générale, le rire a une fonction « conservatrice ». Chez les sauvages, c'est la société tout entière qui rit des membres des autres communautés. Le rire est alors « choral ». Il y faut voir une réaction défensive de la tribu contre les influences étrangères qui tendraient à s'introduire chez elle. Dans les sociétés plus complexes, où coexistent des groupes sociaux plus ou moins variés, chaque classe adopte la même attitude défensive vis-à-vis des autres classes. Les différences d'habillement, de maintien, de langage, multiplient ici les occasions de rire. Et le rire agit doublement alors dans le sens conservateur, car non seulement le groupe qui rit affirme par là qu'il ne changera rien à ses propres habitudes, mais le groupe dont on rit va s'ancrer encore davantage dans les siennes, parce que l'attaque commune dont tous ses membres sont l'objet les amène à se serrer davantage les uns contre les autres et à fortifier en eux « l'esprit de corps ». Les choses se passent un peu différemment pour le rire que provoquent, non plus les habitudes stables d'un groupe, mais les modes nouvelles introduites par tels ou tels individus. La nouvelle mode commence par faire rire; puis, quand elle s'est propagée des supérieurs aux inférieurs (car elle accomplit d'ordinaire un mouvement descendant) et qu'elle a fini par être à peu près universellement adoptée, ce sont les retardataires qui font rire d'eux. Ici le rire paraît avoir une double fonction. Au début, il résiste à la néomanie: il taquine les novateurs, à peu près comme les écoliers plaisantent un nouveau camarade pour voir « ce qu'il a dans le ventre » et dans quelle mesure il se laissera faire. Mais quand l'innovation a subi victorieusement l'épreuve du ridicule, le rire se retourne contre l'habitude ancienne à peu près abandonnée, lui donne le coup de grâce, achève de la faire disparaître. Le rire social va d'ailleurs toujours

s'intellectualisant. Après avoir manifesté des *coutumes*, il devient, il deviendra de plus en plus une expression d'*idées*, et cela sous l'influence du moraliste, du critique littéraire, de l'intellectuel en général. Par là il deviendra aussi moins gros, et d'une gaieté moins volumineuse.

On ne s'étonnera pas que nous insistions sur ce très intéressant chapitre. Nous avons essayé nous-même, il y a quelques années, de mettre en lumière ce que nous appelions déjà la fonction sociale du rire. Nous tenions cette fonction pour essentielle. Nous estimions que le rire souligne toutes les petites inadaptations et aspérités de la vie sociale, comme l'écume dessine le contour superficiel des vagues de l'Océan. Nous ajoutions que le psychologue doit ressaisir cette fonction sociale du rire comme un fil conducteur, toutes les fois qu'il veut se retrouver dans le dédale des effets risibles. M. James Sully ne méconnait certes pas, comme on vient de le voir, l'importance des considérations de ce genre. Elles continuent d'ailleurs à jouer un rôle dans la dernière partie de son livre. Mais peut-être ne se dégagent-elles pas assez nettement des trois chapitres sur l'humour, la comédie et la valeur du rire.

L'*humour*, que M. James Sully soumet à une très pénétrante et très originale analyse, est chose individuelle. Il implique le choix d'un point de vue personnel d'où l'observateur examine les choses de la vie sociale à la pure lumière des idées. On trouverait plus de sociabilité dans la verve comique proprement dite. Dans un exposé rapide de l'évolution et des formes diverses de la comédie, M. Sully indique quelques-uns des moyens par lesquels l'auteur comique obtient le rire. D'abord, en ménageant des répétitions amusantes, semblables à celles qu'on trouve dans certains jeux d'enfants. Puis en nous présentant des dupeurs et des dupés, la victime d'un bon tour étant généralement drôle. Puis encore en faisant revivre sous nos yeux les antagonismes sociaux dans ce qu'ils ont d'amusant, par exemple le duel innocent qui se livre sans cesse entre l'homme et la femme. Ce sont là autant de jeux comparables aux jeux enfantins. Et c'est encore une espèce de jeu, — un jeu où l'on se renvoie la balle, — que « l'esprit » sur la scène ou dans un salon. Le rire qui souligne l'esprit comprend plusieurs éléments, d'abord une admiration pour ce qu'il y a de nouveau et de surprenant, puis quelque chose de la gaieté que provoque, chez l'enfant, le spectacle d'un combat pour rire, enfin une participation sympathique à la joie du combattant victorieux. Tels sont les éléments enfantins du plaisir de la comédie. Mais il y en a d'autres, dont on pourrait suivre l'évolution vers une forme de plus en plus atténuée et discrète, et que M. James Sully énumère en prenant surtout pour exemples les comédies de Molière. Dans la comédie de caractère, on dépeint d'ordinaire l'hypertrophie d'un certain état moral. On nous montre un personnage inadapté à son entourage et plus ou moins victime de cette inadaptation. Mais on s'arrange de

manière que nous ne sympathisions pas avec la victime. On nous laisse dans une attitude de jeu. La correction que notre rire inflige par avance à ceux qui donneraient dans le même défaut n'est pas sans avoir un effet utile. Mais il faut se rappeler, comme le fait très justement observer M. James Sully, que ce que le rire châtie ainsi est moins une imperfection morale qu'un défaut d'adaptation à la société. Et, revenant sur ce point dans sa conclusion, l'auteur nous montre l'effet avantageux pour la société, et même (indirectement) pour la morale, que peut avoir la crainte du ridicule.

Nous avons essayé de dégager quelques-unes des idées essentielles de ce livre. Nous ne sommes pas sûrs d'y être arrivé, tant la difficulté est grande de démêler les principales directions de la pensée de l'auteur parmi les innombrables détails qui dispersent un peu notre attention, en nous charmant souvent et en nous instruisant toujours. Tel est l'éloge, telle est la critique aussi que nous ferons de son livre. La méthode que M. James Sully a adoptée lui a permis de déployer dans cet ouvrage, comme dans les précédents, toutes les ressources d'une psychologie aiguë et pénétrante dans le détail. Elle ne réussit peut-être pas aussi bien, comme nous l'annoncions au début, à donner une impression d'ensemble.

Le manque d'unité tient d'ailleurs encore à une autre raison. L'idée qui ressort de toute la première moitié du livre de M. James Sully est que le rire est l'accompagnement naturel d'une certaine gaieté, et en particulier de cette gaieté soudaine qui est consécutive à un effort de tension morale plus ou moins prolongé. Le type du rire serait alors le rire du collégien qui sort de classe. Le rire s'allierait naturellement au jeu et aurait par là quelque chose d'enfantin. Mais, d'autre part, la seconde partie du livre de M. James Sully tend à assigner au rire de l'homme adulte une portée sociale. Le rire soulignerait alors certaines inadaptations de l'individu à la société. Or, le passage du premier point de vue au second n'apparait pas clairement. On ne voit pas pourquoi le progrès de la culture intellectuelle amène le rire à se spécialiser dans cette direction déterminée plutôt que dans toute autre. Si l'on restreignait la première conception du rire, on aurait peut-être moins de peine à passer à la seconde, et l'on pourrait même y gagner de définir celle-ci avec plus de précision. Si l'on admettait par exemple (comme nous l'avons fait nous-même dans un travail sur le même sujet) que, déjà dans les jeux de l'enfant, ce sont certaines combinaisons mécaniques ou certains effets d'automatisme qui provoquent plus particulièrement le rire, on comprendrait mieux comment la raideur, l'automatisme, le défaut d'élasticité et de souplesse dans la vie sociale font encore rire l'homme adulte, qui joue ainsi avec des pantins animés et reste par là un grand enfant. Et les inadaptations sociales elles-mêmes dont parle M. James Sully pourraient être serrées de plus près. Ce ne seraient plus des inadaptations quelconques. Ce seraient plus spécialement celles qui témoignent d'un certain auto-

matisme, d'un pli contracté, d'une distraction naturelle ou acquise de la personne.

Nous ne pouvons nous empêcher de croire que les diverses formes du risible se définiraient mieux de cette manière. Le chapitre qui nous satisfait le moins dans l'ouvrage de M. James Sully est le quatrième, où l'auteur énumère les variétés du risible de manière à y comprendre sans doute beaucoup de choses qui font rire, mais beaucoup d'autres aussi qui n'ont rien d'amusant : ce qui revient à dire que sa conception du risible est trop large ici pour ce qu'elle veut embrasser. La vérité est que la plupart des effets analysés dans ce chapitre ne sont probablement pas rapportés à des causes assez spéciales. On rit d'une difformité, nous dit M. James Sully, parce qu'elle est singulière et aussi parce qu'elle humilie celui qui en est atteint. Mais il y a bien des singularités, des humiliations, et des difformités qui ne font pas rire. La difformité ne serait-elle pas risible dans les cas seulement où elle nous donne l'impression d'une grimace, d'une contraction, enfin d'une certaine *raideur* du corps ? Mais alors ce ne serait ni de la singularité ni de l'humiliation que nous ririons, mais d'un caractère tout spécial que présente, dans certains cas spéciaux, ce qui est ici singulier et humiliant. On rit encore, dit M. James Sully, d'une infraction à la règle, par exemple d'un élève dont la taille dépasse de beaucoup celle de ses camarades assis à côté de lui dans la classe. Mais rit-on bien de l'irrégulier en tant qu'irrégulier ? Combien d'irrégularités n'ont rien de risible ! Dans l'exemple cité, l'élève trop grand ne nous donnerait-il pas l'impression d'un élève qui « s'est égaré » dans la classe, qui est là par une espèce de distraction, qui serait comme embarrassé de sa personne ? Il est également contestable que toute petite mésaventure fasse rire. Sans doute on rit d'un homme qui perd son chapeau, mais on ne rit pas de celui qui laisse tomber de sa poche un canif. Ce n'est pas toute mésaventure qui est risible, mais telle ou telle mésaventure spéciale dont la cause est la cause propre du rire. Dans le cas actuel, il semble bien que notre imagination *personnifie* le vent qui a enlevé le chapeau et le considère comme ayant voulu jouer un tour à sa façon ; or, nous rions généralement de la victime d'un bon tour. Et lorsque la victime court derrière son chapeau et que le chapeau fuit toujours, c'est le chapeau qui paraît cette fois se jouer de la personne, la tirer par un fil et la manœuvrer comme un pantin. Bref, on ne donnera jamais l'explication propre d'un effet risible si l'on ne tient pas compte de ce qui est *suggéré* à côté et au-dessous de ce qui est réellement présenté. Et nous avons montré ailleurs comment l'image suggérée, souvent subtile et évanouissante, paraît bien flotter toujours autour d'un seul et même type.

Mais si l'auteur avait serré de plus près certaines interprétations et donné une forme plus systématique à l'ensemble, nous y aurions perdu sans doute une foule d'aperçus ingénieux et pénétrants, de réflexions

suggestives, d'analyses morales très curieusement fouillées. Ne lui demandons donc pas ce qu'il a tenu à ne pas nous donner, et sachons-lui gré plutôt d'avoir produit une œuvre riche en observations de tout genre, véritable mine où ne pourront se dispenser de puiser ceux qui voudront désormais s'occuper de la *vexata quaestio* du rire.

H. Bergson,
de l'Institut.

Gustav Spiller. — The mind of man, a text-book of psychology. London, Swan Sonnenschein and C°.; New-York, The Macmillan C°.; 1902, 552 pages.

Ce livre contient à la fois un répertoire de faits très riche et un système très arrêté. Il n'a point le caractère d'un manuel : il n'est point objectif ou neutre: il est didactique, au sens autoritaire du mot; il ne vise point à renseigner, mais à enseigner; il est d'un savant qui a pris position et parti, qui est en possession d'une méthode, et qui fait connaître les résultats nouveaux, ou les points de vue renouvelés, auxquels cette méthode l'a conduit.

L'auteur ne se contente pas d'être original; il est combatif. Il fait le procès à la psychologie courante : il lui reproche ou de n'avoir pas de méthode, ou d'en avoir une défectueuse. Il tient pour vaines les découvertes faites par rencontre, fussent-elles vraies et fondées (exemple, celle des lois de l'association des idées) : les intuitions justes, mais non justifiées, de l'expérience sont à la psychologie ce que les observations banales, sans précision et sans rigueur, sont à la physique. Une observation méthodiquement conduite donne seule des résultats scientifiques; observation scientifique ne veut pas d'ailleurs dire externe ou *objective*. La psychologie est *introspective* : c'est son caractère propre, essentiel. On a contesté à tort le fait de l'introspection. Ce fait se fonde sur la possibilité de deux ou plusieurs courants d'idées simultanées. Il demande d'ailleurs à être scientifiquement exploité. Il faut pratiquer l'introspection comme un sport, s'y entraîner; il faut l'appliquer d'une façon suivie à des problèmes déterminés qu'on épuise. Cette méthode psychologique est la seule qui convienne. La psycho-physique a voulu en faire prévaloir une autre. Mais « elle a à peine touché les bords de la psychologie proprement dite », elle « n'a jeté aucune lumière sur aucun des problèmes essentiels ». Elle a multiplié les expériences à côté et sans portée, et elle n'a mis aucune suite dans ses expériences. Elle a touché à tous les sujets, sans en épuiser aucun. Elle a fourni une tâche laborieuse, mais vaine. Elle a d'ailleurs moins le sens de la réalité de la science que le culte des formes ou des procédés de la science. Elle est moins scientifique que pédante; c'est ainsi qu'elle a, par exemple, « une superstitieuse croyance dans la magie des nombres ».

La psychologie scientifique, telle que M. Spiller la conçoit, a donc à éviter deux écueils : 1° l'observation de chic, superficielle et vague, la spéculation philosophique ; 2° l'observation laborieuse, mais, à côté, l'expérience psycho-physique.

Ainsi l' « introduction », nous montre ce que la psychologie ne doit pas être. Le livre va nous apprendre ce qu'elle est.

Tous les phénomènes psychologiques étant complexes, il y a lieu de chercher comment ils se *distribuent*, *s'organisent*, se *combinent*, etc.

I. — La *distribution* des éléments psychiques (ch. II) constitue l'attention. L'attention est de sa nature un mouvement : elle ne s'exerce qu'à la condition de changer d'objet, de se porter d'un fait à un autre, d'un détail à un autre ; si elle s'arrêtait, elle cesserait d'être. Elle a un champ limité : néanmoins elle n'est pas un monoïdéisme ; elle peut porter sur plusieurs choses à la fois : ainsi on peut, tout en marchant, jouer avec une clef, lire, comprendre ce qu'on lit ; elle peut porter sur les opérations machinales aussi bien que réfléchies, sans, pour cela, nécessairement troubler ces opérations. Elle peut arracher aux ténèbres de l'inconscient, soit les actes routiniers ou d'habitude, soit les images mnémoniques, à supposer que le mot *inconscient* ait un sens, et que faire surgir, je suppose, par un effort d'attention, des images mnémoniques soit autre chose que « rendre réel ce qui autrement était simplement possible ». On a en effet juste autant de raison de croire que des images mnémoniques puissent exister, auxquelles on ne fait pas attention, que de croire qu' « un aveugle peut voir, ou qu'une marionnette peut marcher, dont on ne tire pas les ficelles ». L'activité souterraine de l'esprit, la cérébration, dite inconsciente, ne va pas sans un sentiment organique particulier, analogue au cri de la faim, et ainsi n'est pas réellement inconsciente. L'inconscient, d'une façon générale, n'existe donc pas ; mais, en renchérissant, on peut dire que s'il existait, l'attention le ferait cesser, qu'elle est incompatible avec cet état supposé.

Il faut distinguer la quantité et la direction de l'attention : la première est constante, la seconde est variable. Chacun de nous a une somme fixe d'attention à dépenser, et il faut qu'il la dépense d'une façon ou d'une autre, à des riens ou à des choses sérieuses, comme il faut que « l'oiseau ponde des œufs, fécondés ou non ». L'attention se dirige naturellement dans le sens de l'intérêt et de l'habitude : notre esprit se porte de lui-même vers les choses qu'il possède, qu'il connaît bien. L'attention peut faire l'objet d'une éducation spéciale, dont l'importance serait considérable : le fond de cette éducation serait l'entraînement.

II. — L'attention prépare l'*organisation* (ch. III) ; elle en est la condition ou le principe. Organiser un acte ou une série d'actes, c'est ce qu'on appelle contracter une habitude. L'habitude n'est pas, comme on l'entend d'ordinaire, une simple survivance des actes, résultant du

fait de leur répétition; elle est une sélection qui s'opère entre les actes utiles et non utiles. Sélection d'ailleurs ne veut pas dire choix. L'organisation est un résultat heureux, le plus souvent obtenu par inspiration ou par rencontre, non délibérement cherché. Qu'elle représente une force accrue ou un talent acquis, l'habitude procède de l'exercice, non toutefois de l'exercice pur et simple, de l'effort simplement continué ou de l'exercice sans effort, mais de l'exercice approprié, d'une bonne distribution et direction de l'attention. Elle est une simplification des actes, donc une partie de l'attention rendue disponible et utilisable pour de nouveaux efforts et de nouveaux progrès. Elle est un transfert de l'attention ou de la conscience, non l'établissement d'un automatisme. Il ne faut pas la concevoir comme une volition mettant en jeu un mécanisme, ainsi que ferait une cloche d'alarme.

Dans l'habitude entrent comme facteurs l'exercice, le temps, le jugement. L'exercice (répétition) n'a pas de valeur en soi et peut être stérile. Le temps fournit l'occasion de remarquer ce qui est utile et désavantageux, et ainsi d'opérer la sélection organisatrice. Cette sélection est l'œuvre du jugement. On ne saurait estimer à trop haut prix le rôle du jugement, non seulement dans la formation, mais dans toute la suite du développement de l'habitude. Pratiquement, en effet, il s'agit, non de multiplier les exercices, mais d'apprendre et de bien apprendre, d'éviter les tâtonnements, les efforts à côté, de ne rien abandonner à la routine et au hasard, de ne pas gâcher le temps ni gaspiller ses forces, de ne contracter que de bonnes habitudes, et de les contracter au bon moment.

Mais comment une habitude prend-elle naissance? Est-elle un système d'actes organisé succédant à un système inorganisé? Elle se formerait alors de toutes pièces, elle serait une création, un commencement absolu. Contracter une habitude, c'est, en réalité, adapter à une fin nouvelle des habitudes anciennes ou dispositions déjà formées: apprendre, par exemple, à écrire, c'est utiliser des habitudes musculaires, habitude de soupeser les objets, de les mouvoir à l'aide des doigts, etc. De même qu'une habitude naissante se greffe sur d'autres habitudes ou habiletés de même genre, une habitude acquise forme une base pour l'établissement d'autres habitudes : ainsi savoir écrire sert à apprendre à dessiner. Toute habitude est donc une adaptation à une fin spéciale d'une organisation préexistante, ou d'un système général d'actes préétabli.

Il y a des habitudes intellectuelles aussi bien que mécaniques : habitudes de calculer, de raisonner, de juger, d'observer, etc., d'après des points de vue tout faits et selon des méthodes passées en routine. La conscience elle-même, le moi, du moins le moi formé et développé, n'est qu'un système d'habitudes, qu'un tout organisé, et l'objet propre de la psychologie est de démêler les éléments de ce tout, de retracer la genèse de cette organisation. La difficulté est qu'on se trouve en

présence d'habitudes toutes formées, et qu'on ne s'en rappelle pas le mode de formation. Mais il faut de toute nécessité surmonter cet obstacle; la science, la méthode psychologique ne peuvent être autrement constituées.

III. — L'organisation suppose une unité directrice, un principe téléologique : ce principe est le besoin. Considérons-la comme répondant au besoin, « as need-satisfying » (ch. IV).

L'organisation est si naturelle, si foncière en nous que nous avons peine à remonter à son origine, à en démêler les éléments. Nous distinguerons pourtant, sous le nom d' « unités primaires et secondaires », les idées et les associations qui s'y ajoutent. Les idées sont toutes plus ou moins riches de contenu, évoquent plus ou moins de souvenirs ou images visuelles, auditives, tactiles, etc., éveillent plus ou moins de sentiments, colère, dédain, etc; aucune n'est absolument simple. Il y a donc lieu de rechercher seulement les lois suivant lesquelles les idées complexes se simplifient, et les idées relativement simples se compliquent.

Les idées se simplifient, d'après la loi d'économie, en raison du besoin que nous avons de ménager notre attention, de la concentrer sur les seules images qui ont de l'intérêt pour nous. Le processus de simplification apparaît dans la formation des idées générales. Ces idées ne sont pas obtenues par une sorte de « compression », par une accumulation d'images particulières superposées (Galton). L'esprit n'est pas un appareil photographique enregistrant mécaniquement et d'emblée tout le détail des faits; il procède téléologiquement et organise par degrés des représentations chaque jour plus parfaites. Tandis qu'une première pose, en photographie, donne tout ce que donneraient deux, trois poses successives; une première observation donne à l'esprit un ensemble vague, la seconde, un détail plus abondant, la troisième, un plus abondant encore. Au contraire de la plaque photographique, l'esprit n'épuise jamais le détail, ne reproduit jamais la totalité des faits. Il ne considère et ne retient que ce qu'il peut ou ce qu'il veut considérer ou retenir. Ses images ne ressemblent pas à celles qui se réfléchissent sur un écran; elles ne sont pas des copies des sensations, elles sont composées, simplifiées et réduites selon les besoins de la pensée. De là vient que les idées sont unes, sans être jamais simples; elles ont une unité de composition, elles sont des systèmes. Il n'y a pas lieu de distinguer des idées et des suites d'idées; ce qu'on appelle une idée est déjà une suite d'idées, et une suite d'idées peut représenter seulement un élément ou idée simple dans une combinaison plus vaste ou un système plus complexe. « De longs cordons de pensées enchaînées » peuvent être embrassés d'une seule vue; l'unité mentale réside donc, non dans les éléments de la pensée, mais dans le point de vue qui les ressemble.

C'est ainsi que l'esprit dissocie ou simplifie les idées; voyons comment il les associe ou complique. Le cerveau fonctionne comme il a

fonctionné déjà ; quand il a produit tel système ou enchainement d'idées, il tend à en produire d'autres analogues. Si, par exemple, au moment où j'évoquais un souvenir récent, l'idée d'une carte postale s'est présentée à mon esprit, je ne pourrai plus désormais me remémorer des événements récents sans penser à une carte postale. Le courant des pensées se grossit ainsi d'éléments impurs, alluvions de l'expérience. Il n'y a pas là association entre les idées, mais façon de faire, habitude ou procès de l'esprit. L'auteur donne à ce fait, qu'il juge « capital », le nom de « complications secondaires » ; il y fait rentrer les lois, dites d'association, après avoir ramené ces lois elles-mêmes à une seule : la « continuité », entendue comme l'engrenage d'une idée dans un système ou suite d'idées. « Aucune association ou suggestion d'aucune sorte ne peut, dit-il, expliquer le cours des pensées ». C'est le besoin qui précipite et détermine ce cours.

L'association des idées en vue de la satisfaction du besoin dépend de deux conditions : l'action de la pensée et le jeu des « complications secondaires ». La pensée consiste, non à *associer*, mais à *classer* les idées et à les classer suivant un ordre, non de succession chronologique, mais de dépendance logique, à n'en écarter ou rejeter absolument aucune, mais à mettre chacune à son rang. En d'autres termes, penser, c'est choisir entre les idées qui se présentent d'elles-mêmes à l'esprit, comme exprimer une idée, c'est choisir entre tous les mots du dictionnaire, entre toutes les formes grammaticales, le mot propre, juste et précis, la forme correcte, brève, élégante, qui traduit cette idée. La perfection de la pensée dépend de l'abondance des matériaux entre lesquels elle fait son choix, du jeu « des complications secondaires » qui fait surgir à point un souvenir qu'on cherche, la solution d'une question, la correction d'une erreur. C'est la sûreté de ce jeu, ce n'est pas la connaissance des règles du syllogisme qui donne à l'esprit sa valeur. Il importe au progrès de la pensée que l'esprit garde la faculté de rechercher à côté, d'explorer « hors du chemin » les idées ou combinaisons d'idées ; il reste ainsi en contact avec toute l'expérience acquise, il garde sa largeur. La spécialisation ne manquera pas de se faire dans le sens du besoin ; mais pour que le besoin soit largement satisfait, il faut laisser tout son jeu au mécanisme des « complications secondaires ». Cette loi s'applique à toutes les opérations de l'esprit, à la comparaison, à l'attention, à l'abstraction, à la combinaison.

IV. — Dans la notion d'organisation introduisons l'idée de temps : nous avons la mémoire (ch. v). La mémoire se rattache à la perception ; elle en est le prolongement. Quand un cheval a fini sa course, il ne s'arrête pas tout d'un coup devant le poteau ; il va jusqu'au bout de son élan. De même le cerveau sensibilisé fonctionne dans le sens de l'excitation reçue, il fait surgir les idées en accord avec les préoccupations présentes : ce sont les souvenirs. Les faits actuels, ou récents, actionnent le cerveau, le mettent en branle, forment le tissu de nos pensées : si, entre les souvenirs du passé, certains s'éveillent et se main-

tiennent, quand d'autres passent au second rang et s'effacent, c'est que les premiers se rapportent aux faits récents. L'oubli est une désorganisation. Il porte sur les choses apprises qui ne restent plus en contact avec nos idées présentes, et perdent leurs points d'attache, leurs relations avec ces idées, ou sur les connaissances mal digérées, imparfaitement systématisées (*cramming*, bourrage). Les acquisitions du présent, les souvenirs du passé se combinent, se mettent en équilibre, forment un système instable, toujours renouvelé, qui s'enrichit d'un côté, s'appauvrit d'un autre. Notre connaissance a deux aspects : la désassimilation et l'assimilation, le « dé-développement » ou oubli et le « redéveloppement » ou mémoire. La mémoire est nécessairement incomplète ; elle l'est plus encore que la perception. La perception, par comparaison, représente les matériaux de la connaissance donnée, la mémoire, ces matériaux assimilés ; plus exactement, la mémoire est une sélection qui s'opère sur des éléments déjà triés. Il n'y a entre la perception et la mémoire d'autre différence que celle-ci : la première implique le sentiment d'un effort pour organiser la connaissance, pour accorder le nouveau avec l'ancien, le donné avec l'acquis ; la seconde implique un sentiment de familiarité, d'aisance ; on n'a qu'à se laisser porter, on se trouve en équilibre dans une connaissance établie, assise et, pour ainsi dire, de tout repos. Le critérium du souvenir, le signe distinctif du passé imaginé et de l'actuel perçu ou objectivé, n'est pas que la représentation de l'un est un état *faible*, celle de l'autre, un état *fort*, mais que le souvenir est un système de représentation arrêté, une organisation arrivée à son terme, tandis que la perception peut s'enrichir et s'accroître d'éléments nouveaux par l'observation prolongée des faits donnés. En un mot, le souvenir est irrévocable, tandis que la perception comporte un complément d'information.

Si nous passons du point de vue statique au point de vue dynamique, si, au lieu de considérer la mémoire organisée, nous voyons comment elle s'organise, sa nature nous apparait mieux encore. La mémoire parfaite est, théoriquement, celle qui pourrait redévelopper tout le passé, mais, pratiquement, ou en fait, elle est seulement la plus systématique, la mieux ordonnée, celle qui redéveloppe, à la distance la plus éloignée, les faits les mieux appropriés à la recherche présente, les plus opportuns ou pertinents. La mémoire procède de l'attention répétée, intermittente, revenant sur ses acquisitions, les assurant et confirmant : l'attention prolongée produit seule la mémoire, j'entends la mémoire proprement dite, non la mémoire immédiate, dont l'auteur dit fort bien qu'elle est un « écho plutôt qu'un souvenir des faits ». La mémoire est une organisation des connaissances ; l'acquisition est d'autant plus facile que l'esprit sait mieux retrouver les traces de l'ancien dans le nouveau ; le rappel, d'autant plus prompt que l'aptitude à saisir les relations du passé au présent est plus grande. L'art mnémotechnique s'inspire des lois de la mémoire, et ainsi les confirme ; ses procédés consistent à établir des relations entre des choses qui naturellement n'en ont pas.

Je laisse de côté maintes informations sur le problème complexe de la mémoire; je n'indique que la conception dominante, et les vues originales.

V. — Nous avons considéré jusqu'ici l'organisation psychique comme se réalisant en dehors de l'émotion, du « plaisir-peine », comme dit l'auteur par un accouplement heureux. Il faut pourtant faire à l'émotion sa part (ch. VI). Elle n'a pas l'importance qu'on lui attribue. Elle n'est pas le principe de l'organisation. Elle n'en est que l'effet, et encore accidentel. Ce sont les besoins organiques, c'est l'habitude, qui déterminent l'organisation; le rôle de l'émotion est seulement de nous avertir quand l'organisation est entravée, subit une perturbation, un échec. Notre activité, pour une bonne part, est étrangère à l'émotion; l'émotion ne se produit que dans le cas, relativement exceptionnel et rare, de troubles des centres nerveux, eux-mêmes produits par des causes externes. Le pessimisme est donc faux qui juge la vie du point de vue du plaisir. « Celui qui va à l'école de la nature » et remonte aux vraies sources de la vie, c'est-à-dire aux besoins, « crève la bulle d'encre du philosophe pessimiste ». Le rôle de l'émotion n'est pas même de remédier au trouble nerveux ou psychique dont elle est le signal avertisseur. Une excitation se produit; elle détermine une réaction. Cette réaction n'est pas, ou plutôt ne doit pas être, le dépit, la colère, le désarroi affectif; elle est une réponse appropriée à l'excitation, réponse suggérée par l'habitude, ou dictée par la réflexion et le jugement. Ainsi je vois une tache sur mon habit; je le brosse instinctivement, en vertu d'un mécanisme monté par l'habitude; de même, je rencontre un tas de pierre, je l'évite. C'est là ce que M. Spiller appelle une « réaction organisée ». Chacun réagit à sa manière, selon son tempérament, ses habitudes, son entraînement. La réaction n'a pas, pour stimulus ou pour cause l'émotion; c'est l'émotion au contraire qui résulte de la réaction, en est la conséquence ou l'effet. Ainsi je me jette à l'eau, la sensation que j'éprouve est agréable ou pénible, non en tant qu'excitation de telle nature et de telle intensité, mais en tant que réaction, à moi particulière et propre, contre l'excitation subie. C'est la « réaction organisée » qui rend tout facile ou difficile, agréable ou pénible; c'est elle aussi qui détermine les passions violentes, dans lesquelles n'entre point l'attrait ou le plaisir. L'auteur n'est pas un sentimental; il réduit autant que possible le rôle de l'émotion; du point de vue de l'organisation où il se place, il la considère moins comme une aide que comme une entrave; il tend, pratiquement, à en restreindre l'action, théoriquement à en diminuer le sens et la valeur.

VI. — La théorie de la volonté (ch. VII) est aussi simple que celle de l'émotion et se déduit des mêmes principes. Il y a deux sortes de volonté : l'une efficiente et réelle, l'autre, apparente, illusoire, ce qu'on exprime en disant qu'on peut vouloir l'impossible, mais qu'on n'agit que selon sa nature. La première s'explique par l'habitude et les besoins, par les tendances organisées, innées et acquises. L'acte que je veux

est toujours et nécessairement le plus naturel, le plus familier, celui qui fait partie du système le mieux établi. Il est aussi et doit être conforme à mon tempérament, en rapport avec mes facultés et moyens. La volonté réelle est donc limitée à des actes donnés, définie quant à son objet. Elle comporte aussi des degrés et renferme des éléments divers. Elle est plus ou moins persévérante, tenace, et il y entre, ou plutôt il s'y ajoute plus ou moins d'habitudes antérieures. Vouloir plus n'est donc pas simplement imaginer un but, mais y tendre avec force, et s'appuyer, pour l'atteindre, sur un système de « réactions organisées ». La volonté diffère de l'intention. Il y a des personnes qui hésitent à agir quand elles devraient agir, qui débattent le pour et le contre, ne concluent pas. Ce manque de résolution apparent n'est que la résolution inavouée de céder au penchant secret, de suivre la ligne de la moindre résistance, de se soustraire aux difficultés, de laisser aller les événements. Mais s'abandonner ainsi, c'est agir selon sa nature, c'est donc encore vouloir. La volonté consiste, non à se donner des raisons d'agir, à s'adresser des sermons, mais à se créer des habitudes, à s'entraîner à agir. Il suit de là qu'elle n'est pas nécessairement précédée de délibération. On agit souvent, et même on doit arriver à agir, d'après des lois générales établies depuis longtemps, comme on raisonne d'après des règles et méthodes qu'on s'est habitué à suivre. La délibération n'apparait que dans la volonté naissante ou déconcertée qui hésite et se cherche. La volonté forte, sûre d'elle-même, ne connaît ni la délibération, ni la décision, ce coup d'état de la vie psychologique, ni enfin l'effort; elle est la tendance organisée, et cette tendance est essentiellement dirigée, non dans le sens du plaisir, mais dans celui du besoin, lequel est lui-même l'expression de notre nature, et ainsi constitue l'objet propre de la psychologie.

VII. — La dernière question qui se pose, et la plus élevée, est celle de l'unité de l'organisation psychique (ch. VIII). L'auteur critique, du point de vue psychologique, plus exactement du point de vue de son système psychologique, les thèses philosophiques de la distinction de l'esprit et du corps, du phénomène et du noumène, de l'espace, du temps, de la liberté, de la raison, etc., qui ramènent à une unité artificielle, psychologiquement fausse, ou contestable, ou gratuite, les différents ordres de phénomènes, et il s'en tient, pour son compte, à la conception d'une unité, non point donnée en fait, comme serait une réalité essentielle ou substantielle, l'âme par exemple, mais idéale, comme serait par exemple en nous la cohérence parfaite des tendances et des actes. Résumant sa théorie, il montre comment l'esprit construit le système des sensations (corps), le système des images (esprit), comment le monde étant un *continuum* indistinct, ou chaos, il en forme un système distinct et ordonné, comment le monde étant une réalité persistante, sans présent, passé ou futur, il y introduit les divisions du temps, points de vue de la conscience, comment enfin se dispose, selon des lois que découvre l'analyse psychologique, ce système de

connaissances qui constitue notre esprit, et qui n'est lui-même que la réalité interprétée, ou plutôt s'ordonnant d'elle-même et s'achevant en nous.

Nous arrêterons là l'analyse de l'ouvrage. Dans une seconde partie, sous le titre de « Synthèses spéciales », l'auteur traite avec ampleur de Shakespeare sonnettiste et dramaturge, du génie, des rapports du génie avec le milieu social, des questions esthétiques, du rêve, et d'autres questions encore. Il illustre ses thèses psychologiques, les applique, les développe, mais n'y ajoute rien d'essentiel.

Nous avons dégagé les idées principales, les vues, qui nous ont paru neuves et intéressantes, du livre, nous n'avons pas donné une idée du livre lui-même. Il est mal composé. Une terminologie spéciale en rend la lecture pénible. Le développement est long, traînant et diffus ; il est divisé en menus paragraphes, morcelé, haché; le note-book est indiscrètement mis à contribution ; les exemples, l'appel à l'expérience psychologique du lecteur sont multipliés à l'excès; l'érudition s'étale, les références ne se comptent plus. Ce sont là de graves défauts de forme, qui n'ôtent rien d'ailleurs à la richesse du fond, à l'originalité, à la suite même des idées. Ce traité de psychologie a le mérite d'être vraiment systématique ; on en pourrait déduire une discipline, une théorie de l'éducation. Il est personnel, vigoureux et complet. Dans l'intérêt des idées qu'il apporte et des thèses qu'il défend, il méritait d'être mieux composé et mieux écrit, d'être rendu d'une lecture plus attrayante et plus aisée.

L. Dugas.

Emile Kraepelin. — Die Arbeitscurve (*La courbe du travail intellectuel*). Leipzig, Vilhelm Engelmann, 1902, 1 vol., 52 p., avec cinq figures et une table en couleurs.

L'opuscule de M. Kraepelin est un extrait des numéros festivaux des *Philosophische Studien* de W. Wundt, t. XIX, et il contient l'exposition synthétique des recherches faites par son école sur la forme de la courbe du travail intellectuel et les influences qui agissent sur le travail intellectuel. Depuis bien des années, l'école de Kraepelin s'occupe de l'étude expérimentale du travail intellectuel et les « Psychologische Arbeiten », publication du Laboratoire de Psychologie de Heidelberg, connue par la méthode rigoureuse, ingénieuse de l'expérimentation et par la persévérance de vouloir élucider l'ensemble d'une question aussi complexe que celle du travail intellectuel. On ne pourra jamais, sauf le cas d'ignorance ou de simplicité trop notoire d'esprit, s'occuper du même problème sans prendre connaissance des travaux du Laboratoire de Kraepelin.

La courbe du travail intellectuel qu'il dresse sur les données de son laboratoire et sur les siennes, est une confirmation péremptoire de

notre affirmation. En dehors de l'école de Wundt, auquel Kraepelin se rattache directement, aucun psychologue allemand n'a orienté vers une vérité si précise les recherches que M. Kraepelin. Ses élèves paraissent avoir conscience qu'ils doivent s'adapter le plus intimement aux problèmes de l'école du maître, car plus d'un est baptisé psychologue et on prend date de leur existence après un travail publié dans les « Psychologische Arbeiten »; il en fut ainsi de Oehrn, de Aschaffenburg, etc., et récemment de Rivers qui a la lourde tâche d'introduire en Angleterre systématiquement l'enseignement de la psychologie expérimentale.

Pour mesurer le travail intellectuel, on s'est servi de problèmes très simples dont il fallait résoudre le plus grand nombre possible dans une unité de temps (cinq minutes). L'addition a été le plus souvent employée; on devait additionner des nombres d'un seul chiffre. On a mesuré ainsi la courbe du travail intellectuel à l'état normal, les changements de cette courbe sous l'influence des phénomènes physiologiques normaux et sous celle des excitants extérieurs.

Le premier élément qui influence la forme de la courbe est la fatigue, influence d'autant plus grande que le travail est plus long; l'exercice dominant, les courbes montent; elles descendent quand la fatigue est plus forte que l'exercice. La digestion est le second élément normal perturbateur de la courbe du travail intellectuel; après le repos, la capacité du travail diminue mais ne décroît pas, par la continuité du travail.

La courbe est modifiée sous l'influence des émotions, de l'état de l'attention, des troubles pathologiques; la courbe dans ces cas ne tombe pas, mais elle monte. Il en est de même dans les cas d'empoisonnement passager; aussitôt que l'influence paralysante cesse, la courbe monte et continue à monter même lorsqu'on continue à travailler.

Les travaux de Oehrn, Lindley, de Rivers, Hylan, Oseretzkowsky, von Voss, Amberg et Weygandt sont mis à contribution et Kraepelin précise d'après leurs résultats la forme de la courbe du travail intellectuel et l'analyse des facteurs qui la composent et qui la modifient. La table finale dressée par Kraepelin, la partie d'ailleurs la plus intéressante de cet opuscule et qui n'est en somme que la résultante des documents, des expériences et des recherches de son école, est de toute importance; c'est d'ailleurs la première dressée dans la psychologie expérimentale. On y trouve tous les coefficients psychiques ou autres qui contribuent à la modeler et à en changer la physionomie.

Les pédagogues trouveront des renseignements précieux dans le travail de Kraepelin; c'est une synthèse parfaite et je lui souhaiterai le plus grand nombre de lecteurs pour le bien de la psychologie et surtout à cause de ses applications pédagogiques.

N. Vaschide.

III. — Morale.

Mezes. — Ethics, descriptive and explanatory. 1 vol. in-8°, 435 p., New-York, Macmillan, 1901.

Notre enseignement moral en France est exposé, ce me semble, au reproche de se trainer indéfiniment dans la discussion purement théorique et philosophique des « systèmes de morale », des « principes » et des « fins suprêmes ». Autour du « phrontistère » où se complait notre philosophie, les conceptions morales se modifient, la vie morale réelle évolue, les idéaux anciens s'effacent et de nouveaux passent au premier plan, les conditions mêmes de l'existence sociale et de l'action changent d'une manière sensible ; et pendant ce temps, soit excès de traditionnalisme, soit scrupule d'hommes peu habitués aux responsabilités de l'action, l'enseignement moral ne s'inspire que bien timidement des préoccupations réelles de la conscience contemporaine, et me paraît très loin d'en refléter les mouvements. Il y a pourtant mieux à faire, en ce temps-ci, qu'à continuer de discuter sur le « plaisir », l' « intérêt », le « bonheur », le « devoir » ou le « bien en soi » et qu'à chercher quel absolu on pourrait bien mettre à la base de la conduite humaine ; et je penserais volontiers avec Comte qu'en pareille matière il vaut mieux « développer les conséquences que discuter indéfiniment les principes ».

Je louerais donc tout d'abord M. Mezes de nous avoir épargné ces vieilles et stériles discussions où la tradition éclectique nous a habitués à nous attarder, et d'avoir pris le parti d'aborder la morale comme une science positive en se plaçant résolument en face des seuls faits. Il prend pour point de départ des jugements moraux réels, la conscience, son développement dans l'individu et dans la race des conditions et des formes, et de même quand il traitera de la justice, il partira des lois et des décisions judiciaires. M. Mezes nous a paru surtout un psychologue et un observateur, plutôt qu'il ne nous a paru faire œuvre de moraliste au sens complet du mot. Les analyses psychologiques présentent de l'intérêt et de la finesse et ce sont ces premiers chapitres essentiellement descriptifs qui nous ont paru les meilleurs.

Mais si j'ai loué l'abstention de M. Mezes à l'égard de discussions métaphysiques aussi inépuisables qu'impuissantes à nous faire avancer, je ne crois pas pour cela qu'il ait vraiment fait une esquisse de ce que peut être une morale vraiment positive. Ni sous l'aspect simplement pédagogique, ni surtout sous l'aspect sociologique son livre ne me paraît contenir, même sous la forme sommaire ou condensée que l'ampleur de la matière aurait requise, ce qu'on attendait d'une étude scientifique des questions morales.

C'est ce dont on aura dès l'abord l'impression si l'on observe la composition même du livre. Huit chapitres sont consacrés à l'examen

du domaine et des formes du jugement moral, des conditions de son développement, et ces chapitres, nous l'avons dit, contiennent d'excellentes choses, mais ce n'est en somme qu'une introduction à la morale proprement dite. Quatre chapitres seulement, dont trois sont, il est vrai, fort étendus (206-382) constituent toute l'étude de la matière morale elle-même, et se complètent par un chapitre sur le bonheur. Et comment cette matière elle-même est-elle divisée? D'après la vieille distinction des vertus cardinales. Cette antique et vénérable classification, beaucoup plus subjective d'ailleurs qu'objective et sociologique puisqu'elle s'applique aux vertus et non aux obligations, et qui, en elle-même, n'a pas un caractère bien systématique, n'était peut-être guère en situation ici. Étudier par exemple la monogamie sous la rubrique *Tempérance*, c'est évidemment une manière tout à fait inadéquate de poser la question, et très éloignée de ce que les études sociologiques déjà faites des formes de la famille permettent d'attendre. De même ce n'est pas tant la « vertu » de justice que la règle de la justice sous ses formes diverses, politique, économique, pénale, etc., qui nous intéresse aujourd'hui, et, bien que M. Mezes lui fasse évidemment une place, dans son chapitre très étendu, nous n'avons pourtant, après l'avoir lu, qu'une idée fort incomplète de la question telle qu'elle se pose dans la vie présente des nations. Enfin si l'on peut se demander pourquoi M. Mezes a cru devoir commencer par étudier le « Courage », on est encore plus étonné de le voir introduire à la fois un petit chapitre sur la « Sagesse » qui n'est vraiment là que pour satisfaire à la classification traditionnelle. Pour la morale, la sagesse est tout ou rien. Si l'on entend le mot sagesse au sens proprement pratique, alors elle n'est pas une vertu particulière; elle est toute la moralité et peut-être quelque chose de plus. Si au contraire elle n'est que la « prudentia », elle n'est plus une vertu du tout : car il paraît clair que la conscience moderne ne reconnait plus de vertus dianoétiques, et il est désormais d'une évidente impropriété de faire du *savoir* pur une *vertu*.

Ainsi le livre très consciencieux de M. Mezes nous paraît manquer de force et de vie. C'est que si l'auteur a eu le louable scrupule de faire œuvre positive, il s'est fait, suivant nous, une idée beaucoup trop petite et trop timide de ce que cette règle lui imposait. Il n'a voulu, comme son titre l'indique, que décrire et exposer (expliquer serait presque trop dire). Il a craint, s'il dépassait ce programme, de substituer des préférences personnelles et des sentiments subjectifs à des vérités de fait. Il a voulu éliminer « l'équation personnelle ». toute appréciation sur ce qui est bon ou mauvais, considérée indépendamment de ce que, en fait, les hommes jugent tel lui paraît déplacée et critiquable. La morale n'a pas pour rôle de moraliser les hommes : le tempérament de l'apôtre et celui du savant sont bien opposés, un bon prédicateur est un mauvais investigateur et inversement (p. 7 et 8). Ainsi la science morale doit s'abstenir d'être normative, quoique la conscience le soit.

Il me semble qu'en tout ceci, il y a des confusions et que les limites que s'impose M. Mezes sont à la fois arbitrairement posées et impossibles à maintenir.

Tout d'abord, il y a bien quelque place entre la prédication et la simple description qui s'en tient à la surface des choses, et la méthode de M. Mezes est plutôt étroitement empirique que vraiment scientifique, s'il est vrai que la science doive s'efforcer de pénétrer au cœur de la réalité et dans l'intimité des causes. Or quel est l'objet que se donne M. Mezes? Ce sont essentiellement les jugements de la conscience tels qu'ils se produisent en fait. Mais ces jugements ne sont eux-mêmes que des reflets, les causes en sont bien au delà de la conscience des individus. En second lieu ils ne sont jamais, l'auteur le déclare lui-même, unanimes. Que pourra dès lors saisir une simple description? A quoi s'attachera-t-elle, comment distinguera-t-elle, dans les formes de la moralité existante celles qu'il lui faut retenir? Enfin la conscience est essentiellement changeante et progressive. Quel stade en considérera-t-on? La représenter comme immobile n'est-ce pas en fausser l'idée? De fait il semble dans presque toute l'exposition de M. Mezes que la moralité soit quelque chose de tout fait, alors qu'elle se fait constamment sous nos yeux même, et la description de ce mouvement doit aussi faire partie de la science morale, même la plus étroitement empirique. Est-ce vraiment étudier les faits, s'il s'agit, par exemple, de l'inadéquation de la loi et de la moralité que de nous dire qu'il y a certaines fautes que « les cours » se refusent à juger et à condamner et contre lesquelles « par conséquent » il n'existe pas de loi? (p. 322). Étant donnée l'extrême inégalité et la variabilité des législations dans la répression de ces fautes qui sont sur les confins du droit et de la morale, de la vie publique et de la vie dite privée, comment procéder à une étude scientifique de la question sans remonter aux causes sociologiques et psychologiques qui exercent une poussée en faveur d'une extension soit du contrôle légal, soit de l'autonomie des individus? Ainsi, à moins de réduire la morale à un simple catalogue de lois, d'usages ou d'opinions, on arrivera malgré tout à dégager un principe — ou plusieurs — d'appréciation. On pourra se refuser à en développer les applications futures, soit; mais on saura du moins que l'adoption de tel point de vue ou de telle règle se rattache à tel côté de l'évolution sociale, ou qu'elle comporterait une orientation ultérieure de cette évolution dans tel sens.

Autant il est bon de ne pas soulever indéfiniment des problèmes insolubles, et dont la solution même ne changerait sans doute rien à la vie morale réelle, autant il me paraît nécessaire dans un domaine comme celui de la morale, de mettre en relief les problèmes positifs, les *problèmes réels*, ceux qui ne sont pas le produit plus ou moins artificiel d'une spéculation de philosophes, mais qui résultent des choses mêmes et qui expriment le conflit des forces sociales et psychiques en présence, en particulier le conflit surtout des institutions et des règles établies

avec les tendances qui poussent à leur en substituer d'autres ou d'opposées. On peut dire que de tels problèmes, surtout à notre époque vraiment critique, sont presque le tout de la morale, non pas seulement de la morale qu'expose ou étudie le moraliste, mais de la morale *existante*. Comment une méthode peut-elle se dire scientifique et refuser, sinon de les débattre, au moins de les exposer, comme si ces problèmes ne faisaient pas, eux aussi, partie de la réalité? Est-ce nous donner une description exacte de l'état des consciences que de nous laisser à peine soupçonner les incertitudes de notre temps au sujet de l'organisation de la famille, de la distribution de la propriété, des limites et des formes du droit pénal, etc.? Admettons que M. Mezes ait trouvé peu scientifique de résoudre ces problèmes pour son propre compte; au moins était-il conforme à la méthode scientifique la plus exigeante de nous montrer qu'ils se posent, pourquoi et comment, de nous conduire au seuil du débat, comme un physicien, sans vouloir opter entre deux théories opposées, devrait au moins nous apprendre comment les faits les suggèrent, quelles difficultés les suscitent et comment elles les résolvent.

On peut même aller plus loin. Déclarer que la morale ne doit pas être normative sous peine d'être arbitraire, c'est presque nier le caractère vraiment scientifique des bases sur lesquelles elle se meut. Qu'en effet ses prescriptions restent suspendues en l'air, tant qu'elles ont la prétention de se fonder directement sur quelque *principe métaphysique qui serait par lui-même impératif*, c'est ce que j'accorderais immédiatement, et si c'est là ce que M. Mezes a entendu nier, je ne puis que l'en applaudir. Mais je ne vois aucune raison, si ce n'est dans l'insuffisance de notre connaissance des choses humaines, pour qu'il n'y ait pas une morale prescriptive *à la façon de toutes les techniques scientifiques*. Conteste-t-on au médecin le droit d'être autre chose qu'un physiologiste, et prétend-on le réduire à décrire l'organisme sain ou malade? Prétend-on que faire de la thérapeutique en s'appuyant sur la physiologie, ce soit passer du terrain de la science à celui de la pure fantaisie et qu'on tombe dans l'arbitraire et la subjectivité dès qu'on se met à énoncer des règles et des prescriptions?

J'attends encore qu'on me démontre que la morale doive se constituer sans discuter ou tout au moins supposer quelque idéal relatif et prochain sans mettre en évidence les conditions et le sens de chacune des directions pratiques qui se propose à nous dans chaque ordre d'activité, sans examiner les moyens d'atteindre tels et tels résultats, ni la valeur sociale qu'ils pourraient avoir. J'attends encore qu'on m'explique comment la morale pourrait continuer à mériter son nom et renoncer absolument à être normative et prescriptive même à la façon toute positive que j'ai définie.

GUSTAVE BELOT.

Guglielmo Salvadori. — L'Etica evoluzionista, studio sulla filosofia morale di Herbert Spencer. Turin, 1903 (vol. in-8° de xv-176 pages).

Cet ouvrage comprend deux parties : la première est une exposition de l'éthique de Spencer dans ses rapports avec l'ensemble de son système; la seconde est une sorte d'apologétique de la morale évolutionniste.

L'auteur a fait un effort méritoire pour être aussi objectif que possible dans son exposé; et il y a réussi dans la mesure où peut le faire un commentateur préoccupé d'établir la parfaite cohérence d'une doctrine : c'est-à-dire que ce n'est pas sans trancher à sa façon certaines difficultés du système, en évitant sans doute d'en appeler à des principes qui lui seraient étrangers, mais en exagérant certaines tendances qui n'y sont qu'en germe.

Somme toute, si l'on admet qu'un exposé intelligent doit être une interprétation, l'essai que présente M. Salvadori est assez heureux; il appelle cependant quelques réserves pour le fond.

Deux points surtout nous paraissent ressortir de cette interprétation : le caractère *synthétique* du système évolutionniste en général, et l'effort qu'il fait pour respecter les éléments *spécifiques* des faits moraux.

Tout d'abord, selon M. S., le système de Spencer est essentiellement synthétique. Il ne consiste nullement, malgré l'interprétation la plus usuelle, dans un mécanisme ou matérialisme universel, où toute activité supérieure se ramènerait à un phénomène d'ordre réflexe : « Il est certain que le progrès n'est pas l'évolution mécanique; et on peut ajouter avec Vidari : de même la conscience n'est pas la causalité naturelle, la société humaine n'est pas l'organisme naturel, l'histoire n'est pas la formation naturelle » (p. 392). Le système comporte une hiérarchie dont chaque degré a des caractères irréductibles; la morale n'est que le couronnement de cette hiérarchie, et c'est parce qu'on a méconnu ce point essentiel qu'on en a présenté tant d'interprétations divergentes.

Comment l'évolutionnisme établit-il donc les caractères spécifiques de la morale? Il le fait, assure M. S., aussi bien et même mieux que le kantisme : — aussi bien, parce que le kantisme lui-même, comme l'a montré Spencer, repose en définitive (ainsi d'ailleurs que toute morale et toute religion), sur les notions de bonheur et d'utilité; — mieux, parce que Kant a borné sa critique de l'*a priori* au domaine spéculatif, tandis que Spencer l'a étendue au domaine pratique : Spencer a parachevé l'œuvre de Kant; car transporter la critique sur le terrain laissé par Kant inexploré, c'est chercher à déterminer les conditions d'existence des notions morales; et telle est la tâche de l'évolutionnisme : « Toute la valeur du système de l'éthique spencérienne peut se résumer dans la critique aiguë et profonde de la morale. Elle nous apparait comme une critique complète de la raison pratique » (p. 26).

Cette critique radicale aboutit à poser le plaisir comme une forme aussi nécessaire de l'intuition morale que l'espace l'est de l'intuition intellectuelle. Seulement le principe de l'utilité ne demeure pas un concept purement empirique, la règle de la conduite humaine n'est pas déduite simplement et immédiatement des conditions d'existence : la moralité proprement dite n'apparaît qu'à une phase supérieure de l'évolution. Cette conception concilie les deux grands systèmes de la transcendance ou de l'intuition et de l'utilitarisme ou hédonisme, les critères relatifs et le critère absolu. « L'éthique spencérienne réussit à dépasser le phénoménisme moral, à s'élever à la considération d'une société idéale, dans la mesure où elle reconnaît dans la conscience une activité créatrice, un coefficient de l'évolution humaine, un facteur du progrès social » (p. 26).

Pour l'utilitarisme vulgaire l'utilité est *constitutive* de la morale; pour l'*utilitarisme rationnel* de Spencer, elle n'est que *consécutive* à elle, le *constitutivum* étant l'adaptation aux conditions d'existence. Grâce à cette conception rationnelle et à sa conséquence l'optimisme dynamique, l'auteur prétend intégrer dans la morale évolutionniste la plupart des notions essentielles à la morale classique : l'autonomie de l'agent, car l'essence de la moralité consiste dans le rôle de la conscience, facteur nécessaire de l'évolution cosmique et sociale, qui pose une antithèse entre le réel et l'idéal, entre le sensible et le rationnel; la finalité, du moins une finalité immanente et scientifiquement établie : « Indubitablement, la moralité sans un élément finalistique est inexplicable » (p. 307); l'obligation, forme transitoire, il est vrai, mais qui ne disparaîtra, nous dit Spencer, que dans un temps infini; de sorte que ce caractère provisoire du devoir est compatible avec l'éternité de l'idéal; l'intuition morale, dont tant de philosophes ont fait le centre de l'éthique : notion très réelle, mais où il faut voir le terme et non le principe de l'évolution; enfin l'intention, à laquelle l'évolution, en rendant les sentiments altruistes innés dans l'individu, donne une valeur par elle-même; et la liberté même, qui reste compatible avec le déterminisme, et que Spencer garantit en recommandant de ne jamais donner aux lois morales qu'une formule large et incapable d'embrasser tous les cas : de sorte que la règle est toute subjective, et qu'une large part d'initiative reste à l'individu, car il peut, sinon lutter contre des forces supérieures, du moins agir dans le sens du progrès ou l'empêcher de prendre une fausse direction (p. 140).

Ainsi la philosophie synthétique de l'évolutionnisme, loin de réduire les faits moraux à des phénomènes d'ordre inférieur, en respecte parfaitement les caractères spécifiques. C'est ce que l'idée seule de *synthèse*, bien comprise, devait faire prévoir.

On voit que M. S. est persuadé de la parfaite cohérence de toutes les parties de la doctrine. Il ne croit pas moins à son efficacité pratique et à son opportunité : la morale évolutionniste, dit-il, est la seule qui puisse dominer, en les conciliant dans une synthèse supérieure, les

systèmes de morale actuellement si divergents : rationalisme métaphysique, criticisme kantien, positivisme de Comte, immoralisme de Nietzsche. En dehors d'elle, il est impossible de dominer la crise morale actuelle d'un point de vue supérieur, embrassant à la fois la moralité intégrale et ses rapports avec tout le reste de la nature (p. 23).

C'est précisément cette supériorité qui est un obstacle au succès définitif de la doctrine : « l'humanité, écrivait récemment M. S., n'est pas habituée à de si grandioses généralisations, et c'est pourquoi elle ne réussit pas à en saisir toute la grande signification. C'est peut-être la raison pour laquelle H. Spencer est le philosophe le moins compris parmi tous ceux que nous offre l'histoire de la pensée humaine » (*Herbert Spencer e l'opera sua*, p. 67).

Telle est l'idée que se fait M. S. de l'évolutionnisme. On pourrait désirer une critique un peu moins prévenue en faveur du système, et moins décidée à ne trouver en lui ni lacunes ni contradictions. Le rapprochement de Spencer et de Kant est sans doute un peu risqué ; et le désir de réintroduire dans l'évolutionnisme les idées classiques de finalité et d'idéal absolu, a produit une interprétation qui est peut-être plus satisfaisante en elle-même, mais dans laquelle le système perd ce qui a fait son originalité un peu paradoxale.

Tout d'abord est-il bien légitime d'appeler Spencer « le fondateur de la philosophie synthétique »? Une philosophie véritablement synthétique est celle des métaphysiciens allemands successeurs de Kant; mais celle de Spencer est orientée du côté de l'analyse : elle explique fort bien comment chaque moment se rattache au moment inférieur; mais très mal comment il passe au moment supérieur. Le contenu de celui-ci est postulé, il n'est pas expliqué : une telle synthèse, si c'en est une, est en tout cas régressive, elle n'est pas progressive.

Si tel est l'esprit du système, la Morale peut-elle y conserver ses caractères spécifiques? C'est gratuitement que M. S. l'affirme : les principes du naturalisme dominent malgré tout la doctrine. « La question de la nature du bien est résolue dans le sens de l'hédonisme, de l'utilitarisme, de l'eudémonisme; le principe moral consiste physiquement dans l'équilibre, biologiquement dans l'adaptation aux lois de la vie, psychologiquement dans le plaisir et l'utilité, sociologiquement dans la justice et la bienfaisance » (p. 270, 405). C'est précisément parce qu'elle admet un bien physique ou biologique, au même titre qu'un bien sociologique ou proprement moral, que l'éthique spencérienne ne respecte pas le caractère spécifique des faits moraux.

Que fallait-il faire pour le conserver? Il fallait, dans la hiérarchie progressive des degrés de la réalité, n'attribuer la moralité qu'au dernier; il fallait construire une morale sociologique, et qui ne fût que sociologique.

Or Spencer, et avec lui M. S., a bien vu que la sociologie devait jouer un rôle dans la construction de la morale : les deux résultats principaux de l'analyse inductive des faits moraux sont la relativité

de la morale et sa *correspondance* avec le type social (p. 177) ; « l'*homo rectus* de l'Éthique ne peut être que l'individu social, puisque en dehors de la société la moralité serait pratiquement impossible, théoriquement inintelligible » (p. 377) ; — il a même vu qu'elle comporte des éléments spécifiques bien définis : « L'évolution de l'organisme social présente sans doute les caractères de l'évolution biologique, comme de toute autre évolution ; les lois biologiques manisfestent incontestablement leur action dans les phénomènes sociologiques ; mais la sociologie n'est pas la biologie, ou plutôt elle est la biologie plus quelque chose qui appartient plus proprement à elle, qui est irréductible aux faits de la vie organique » (p. 397). Mais quel est cet élément prétendu spécifique ? C'est la conscience de l'individu, c'est un fait psychologique ; et si Spencer a entrevu les caractères spécifiques de la sociologie, ç'a été pour conclure à l'individualisme : pour lui c'est dans la nature de l'individu comme tel que sont inscrits ses droits *naturels* : il semble que le règne social ne soit pas une *nature* ; s'il a montré l'accord du bonheur individuel et social, c'est toujours au point de vue individualiste ; même lorsqu'il décide qu'en cas de conflit ce sont les intérêts de la race qui doivent prévaloir, ce n'est pas, remarque avec soin M. S., ceux de la race considérée dans son ensemble, mais en tant que développement intégral de l'individualité humaine ; la société n'est jamais pour lui que la forme supérieure de l'individualité (p. 187).

Un tel procédé est parfaitement conforme à la méthode régressive : chaque moment de l'évolution s'expliquant par le moment inférieur, la forme par la matière, il faut bien que la sociologie soit expliquée par la psychologie ; en fait elle s'y réduit. Il est aussi absurde, a dit Spencer, d'étudier le développement social en dehors de l'activité des individus, que le monde physique en dehors de l'activité propre des atomes (p. 400). Mais construire toute l'organisation morale avec les lois qui gouvernent les individus psychologiques, c'est construire le monde avec les seuls atomes. L'évolutionnisme de Spencer est incapable de constituer les caractères spécifiques de chaque degré de l'évolution, et cela parce que l'évolution n'est pas réellement une synthèse. Et c'est pourquoi aussi il a été impuissant à franchir le dernier degré. Dans la progression des formes inférieures de l'être aux formes supérieures et complexes, la plus complexe est assurément la forme sociale ; Spencer, en se tenant à l'individualisme en morale, a refusé de faire le dernier pas. Il n'y a pas là seulement, comme on pourrait le croire, une inconséquence due à l'influence de la tradition anglaise : il y a encore une raison de méthode. Dans un processus de synthèse régressive, en effet, n'est-il pas inutile de postuler des caractères spécifiques pour le dernier degré, puisqu'ils ne sont nécessaires à l'établissement d'aucune réalité supérieure qui les prendrait pour matière ? C'est ainsi que les faits proprement sociaux, et par suite les faits moraux, sont restés sans raison d'être dans le système de Spencer, et

c'est pour une raison profonde et interne que leur spécificité devait s'y évanouir.

CHARLES LALO.

Giuseppe Cimbali. — SAGGI DI FILOSOFIA SOCIALE E GIURIDICA. 1 vol. in-8° de XI-279 p., Rome, Fratelli Bocca, 1903.

Ce nouvel ouvrage de Cimbali consiste en un recueil de dix articles publiés depuis 1891 en diverses revues; le quatrième de ces essais (Una nuova difesa del diritto naturale) est complété dans le recueil par un chapitre inédit. — Le point de vue de Cimbali est toujours celui qu'il a défendu dans ses livres antérieurs, notamment dans *La morale e il diritto* (voir notre compte rendu, in *Rev. phil.*, 1898). Il résume ce point de vue dans sa *Préface*. Il se propose de restaurer la *Philosophie sociale*, en la libérant des intrusions biologiques et empiristes, en rappelant qu'elle a un intérêt avant tout *pratique*, puisqu'elle doit passer dans les faits, et que, par suite, elle crée à qui la cultive des responsabilités graves. Quant à la *Philosophie du Droit*, il veut la défendre contre les inconscients qui font du Droit un fantôme irréel et excluent de leur philosophie les idées, sous prétexte de positivisme.

Pour faire bien saisir l'esprit qui domine cet ensemble d'articles, nous analyserons le premier essai, le plus significatif : *Faits et Réalité, critique du matérialisme social contemporain.* Cimbali observe que les écrivains politiques et les juristes se sont placés, bien avant Auguste Comte, sur le terrain positif; à preuve, entre autres, Aristote et Machiavel. La discussion ne porte donc pas sur la nécessité de choisir les *faits* comme base des théories sociales et juridiques, mais sur la manière d'envisager le rôle des faits. De là deux directions : l'une, celle que choisissent les faux positivistes, aboutit à une idolâtrie des faits, qui se refuse à les soumettre à des lois; l'autre, celle de la véritable science positive de la société et du droit, cherche les lois fondamentales de la *réalité*. Parmi les faux positivistes, les uns se bornent à recueillir les faits; les autres ont le souci des lois, mais ils pensent les découvrir sans sortir des faits eux-mêmes. L'histoire et la préhistoire sont le tout de leur science; les sociétés primitives sont pour eux la nature; leur méthode est la méthode *historico-génético-comparative;* pour eux, l'histoire se fait d'elle-même, sans intervention de l'intelligence et de la volonté humaines, sans finalité. Pauvres psychologues en cette dernière négation, ils ne s'aperçoivent pas que les coutumes décrites par eux ont été des produits de l'intelligence. Ils s'en tiennent aux phénomènes, refusant de rechercher l'essence; et ils ne voient pas que toute science a dû son origine à cette dernière recherche. Il faut distinguer les *faits* et la *réalité;* celle-ci est l'expression des lois fondamentales et éternelles; il est nécessaire, pour donner une base positive à la science et à la philosophie sociales, de déterminer ces lois fondamentales de l'homme et de la société. Cette

détermination sera *pratique* par ses résultats; elle permettra de juger les faits; elle sera source de progrès. Et c'est en vain qu'on veut rabaisser cette tendance en lui donnant le nom d'*idéaliste*. Les lois, en tout ordre de choses, sont, en effet, des *idées*; mais l'idéal sort de la réalité, et il se transforme en réalité; la formule de Hegel n'est pas si métaphysique qu'elle en a l'air. Le faux positivisme, qui dédaigne les idées, aboutit au despotisme spirituel de Comte; le vrai positivisme est rationaliste et idéaliste. L'*idée* vraie se distingue de l'utopie, en ce que celle-ci est irréalisable parce que contraire aux lois fondamentales; le féminisme est une idée vraie, tant qu'il maintient la nature féminine, fausse quand il veut transformer la femme en homme.

Citons les titres des essais suivants : *Droit et Évolution*; *Herbert Spencer, restaurateur du Droit naturel* (à propos de *Justice*); *Une nouvelle apologie du Droit naturel*; *Après la crise du Droit pénal*; *Un précurseur de Cesare Beccaria (Tommaso Natale)*; *Papauté et Socialisme*; *Le Droit civil et le Prolétariat*; *Lutte de classe et Civilisation*; *Pour l'enseignement de la philosophie du droit en Italie*. Notons l'essai sur *la Papauté et le Socialisme*, dans lequel, à propos de l'Encyclique *De conditione opificum*, Cimbali montre que Léon XIII s'est placé, en opposition avec le socialisme anarchique, au point de vue du vrai positivisme, sur le terrain de la réalité, en maintenant la nécessité de prendre les choses comme elles sont, d'accepter la propriété, *de consentir à la douleur* (accord remarquable, note Cimbali, avec Schopenhauer), de défendre la famille; et, conformément à l'idéalisme positiviste, Léon XIII ajoute que les institutions se corrompent sans être mauvaises en elles-mêmes, qu'elles appellent un remède. Et pourtant les socialistes veulent abolir la religion; avec Bovio, ils annoncent la *Cité terrestre* opposée à la *Cité de Dieu*. Sont-ils, demande Cimbali, aussi positivistes que le Pape, eux qui vont jusqu'à rejeter la science, avec Bakounine? — Notons encore, dans l'essai *Lutte de classes et Civilisation*, ce jugement sur le socialisme positiviste qui soutient la lutte de classes : ce n'est même plus un individualisme, car celui-ci a dépassé la période primitive; c'est un *bestialisme*.

J. SEGOND.

IV. — Sociologie.

Ch. Letourneau. — LA CONDITION DE LA FEMME DANS LES DIVERSES RACES ET CIVILISATIONS. 1 vol. de la *Bibliothèque sociologique internationale*, 508 p., Paris, Giard et Brière, 1903.

Ce livre, édité par les soins de MM. René Worms et Papillault, est la dernière contribution de Letourneau à la constitution d'une sociologie à la fois génétique et analytique, théorique et appliquée. L'auteur a été fidèle à sa méthode ordinaire. Il a étudié la condition de la femme

dans la série des races noires, jaunes et blanches, puis il a généralisé les conclusions des observations ethnographiques dans une revue synthétique et déduit de là quelques règles pratiques très générales.

Letourneau était du nombre des esprits qui ont une confiance absolue dans la méthode qu'ils ont une fois adoptée et un dédain illimité de la critique. La notice biographique de M. Papillault nous apprend qu'il avait passé du dogmatisme catholique au dogmatisme matérialiste. Il en résulte que Letourneau n'a jamais douté, ce qui est à la fois une force et une faiblesse. Il a toujours regardé les faits sociaux du même point de vue, mais il n'a pas tenu compte des progrès accomplis par la recherche génétique. La critique ethnologique, en Allemagne notamment, a séparé de plus en plus l'étude des documents objectifs réunis par les folkloristes et les juristes des observations subjectives des voyageurs. Mais Letourneau a une prédilection marquée pour ces dernières. S'il fait appel à l'histoire, il se contente volontiers de renseignements de seconde et de troisième main. Sa dernière œuvre ne répond donc pas plus que les précédentes aux exigences de l'esprit scientifique. — Enfin Letourneau n'a jamais distingué entre la recherche génétique et la démonstration des thèses du naturalisme évolutionniste. Il est conduit par là à une contradiction qui affecte toute son œuvre.

En effet Letourneau aborde l'investigation sociologique en pur anthropologiste. Les phénomènes sociaux sont présentés comme de simples modes de l'existence et du développement de races distinctes inégalement aptes à former des sociétés complexes. Ce sont la race noire mélanésienne, la race noire africaine, la race jaune américaine, la race jaune asiatique, la race sémitique, la race indo-européenne. Mais quand vient le moment de généraliser et de conclure, le facteur anthropologique disparaît et l'évolution sociale reste seule. Les races ne sont que des aspects, des degrés d'un type humain unique et l'on peut induire du Papoua à l'Aryen.

L'on cherche en vain les preuves qui légitimeraient ce saut de l'anthropologie à la sociologie. Sans doute Letourneau traite les faits anthropologiques avec une grande liberté. C'est ainsi qu'il fond dans une même race les Esquimaux, les plus dolichocéphales des hommes et les Lapons qui ont le crâne très brachycéphale. Il tranche un peu rapidement le problème de l'identité ethnique des Esquimaux et des Samoyèdes. Il rattache les Hovas aux Abyssins alors qu'il y a tant de raisons de les considérer comme issus d'un rameau indonésien. — Néanmoins il affirme énergiquement que des races différentes, placées dans des milieux physiques et dans des conditions économiques identiques, réagissent moralement d'une façon différente. Lss Arabes et les Touaregs traitent différemment la femme. De même, à un stade supérieur, l'ancienne Égypte et la Chine, malgré la très grande analogie des conditions sociales, ont résolu autrement le problème du droit de la femme dans le mariage. Si Letourneau avait été fidèle à cette con-

ception très féconde, il aurait été conduit à une théorie des races éthiques voisine de celle de M. Renouvier, quoique plus positive; mais il fallait alors abandonner l'idée d'une évolution sociale nécessaire, opérée sous l'empire des conditions de l'existence.

Le souci de vérifier l'évolutionnisme explique seul la possibilité de cette contradiction. Tandis que pour la véritable sociologie génétique la série sociale est relativement indépendante de la série biologique, car elle résulte de lois qui ne peuvent se déduire de lois biologiques, l'évolutionniste pur ne peut voir dans le fait social qu'un moment du fait biologique. Dès lors les races ont posé les facteurs qui ont dirigé l'évolution sociale : les plus voisines du type de l'anthropopithèque nous présentent le stade social le plus simple et le plus primitif.

Cependant de même que le souci de vérifier la thèse évolutionniste conduit Letourneau à une conception ambiguë des rapports entre la sociologie et l'anthropologie, le souci de l'éthique sociale le rend noblement infidèle à l'évolutionnisme. Si l'on excepte les anciens Égyptiens, l'on voit que les races humaines ont abaissé la situation de la femme à mesure qu'elles ont formé des sociétés plus complexes. Si Letourneau était un pur naturaliste, comme M. G. Lebon par exemple, il conclurait de là que la généralité du fait social est à elle seule la preuve de sa légitimité et que la femme doit son infériorité domestique, juridique, politique, à quelque infériorité physique ou intellectuelle manifestée au cours de l'évolution. Mais Letourneau est un démocrate socialiste et il raisonne en pur rationaliste : je veux dire que sa raison s'attribue le droit de *juger le fait social et de le redresser*. De là une thèse ingénieuse, mais scientifiquement très fragile.

Dans le clan primitif la femme est l'égale de l'homme, égale en force, en courage, en intelligence. L'homme ne comprend pas alors le fait de la génération et ne se croit pas l'auteur de ses enfants. La femme a donc une supériorité de fait, car la filiation est toute féminine, mais le clan égalitaire ne peut exister que là où l'homme peut vivre des fruits spontanés du sol. Quand commence l'âge de la chasse, les forces peuvent se développer chez l'homme plus que chez la femme, qui dépend déjà de l'autre sexe pour sa subsistance et celle de ses enfants [1]. Les luttes des clans astreignent l'homme à la vie guerrière à laquelle la femme, en dépit de son courage et de son ardeur, ne peut prendre qu'une part indirecte. Dès lors la division du travail s'établit : la femme doit pourvoir à la subsistance et à l'entretien des enfants. Elle n'a sur l'homme d'autre supériorité que celle de transmettre la vie, mais la force est du côté de l'homme, et, par suite, la femme, toujours plus asservie, rétrograde intellectuellement. Elle en vient à être le principal rempart de la constitution sociale hiérarchisée qui l'avilit et la dégrade.

On voit que Letourneau étudie les transformations de la condition de

1. L'école de Le Play, de Préville notamment, a donné beaucoup de preuves du contraire (voir ses *Sociétés africaines*).

la femme en naturaliste empirique et les juge au nom de la morale rationnelle. Accordons-lui les faits, quoique son hypothèse ne soit nullement vérifiée par son tableau de la vie domestique des races inférieures. On peut lui demander de quel droit il juge que l'évolution a eu tort. Si les données sociologiques expriment vraiment une évolution naturelle aveugle, inflexible, indépendante de toute cause finale, le rôle du savant n'est-il pas de les comprendre sans prétendre les juger?

Sans doute Letourneau et ceux qui traitent les problèmes sociaux comme lui pourraient répondre que le critère au nom duquel ils jugent les faits sociaux est leur aptitude à produire le bonheur ou à donner pleine satisfaction au principe des conditions d'existence. L'abaissement de la femme rend impossible le bonheur de l'espèce : il fait obstacle au progrès des facultés intellectuelles et de leur culture; il compromet l'avenir des races, car la femme du peuple, soumise à un travail épuisant, met au monde des enfants condamnés à la misère physiologique et psychologique. Soit, mais qu'en conclure, sinon que l'évolution sociale inconsciente, dominée par les lois mécaniques ne développe pas la vie, ne la conduit pas à ses formes élevées et même ne la conserve pas? Subordonnée à l'organisation comme l'organisation à la force, la société ne peut rien pour le bonheur des individus non plus que pour la conservation indéfinie des races et de l'espèce. Celui qui la juge au nom de l'idée du bonheur doit conclure à un pessimisme radical. Prendre l'attitude de Spinoza, *humanas actiones non lugere neque ridere neque detestari sed intelligere* est le seul parti qui convienne aux adeptes du naturalisme.

La condition de la femme n'est pas seulement un fait, c'est un problème moral; c'est même pratiquement le problème moral capital, car il intéresse à la fois la dignité des personnes et le salut des races. Autant nous rejetons la méthode de Letourneau, autant nous adhérons à ses conclusions pratiques. La femme a droit, dans la famille et hors de la famille à une autre culture, à une autre situation juridique et économique que celles qui lui ont été concédées par la civilisation ascendante. La sociologie nous découvre les facteurs et les conditions d'un abaissement qui a sans doute été général, mais n'est pas rationnellement normal. D'ailleurs — et c'est là une des remarques les plus fécondes faites par Letourneau. — les races et les sociétés n'ont pas toutes laissé le même jeu à l'action de ces facteurs. L'abaissement intellectuel et juridique de la femme est la conséquence d'une loi de solidarité historique, dont les effets sont inévitables bien qu'elle-même soit contingente. Mais cette loi n'enchaîne pas la raison qui peut toujours la juger, et y est d'ailleurs invitée par le spectacle des maux qu'enfante l'accumulation des injustices. Toutefois pour concevoir rationnellement l'utilité sociale, pour redresser la solidarité il faut abandonner, en sociologie tout au moins, le point de vue du naturalisme; il faut cesser de confondre dans une même appellation l'action

inévitable qu'exercent sur la solidarité des générations les milieux physiques et les facteurs organiques avec l'abus que la volonté humaine fait de la civilisation et de la complication des rapports sociaux. On ne constituera jamais une philosophie sociale pratique si l'on ne dissocie pas ces deux causes des modifications sociales.

Nous venons de raisonner dans l'hypothèse où les faits sociaux confirmeraient les conclusions pessimistes de Letourneau ; nous avons supposé que la condition de la femme aurait rétrogradé *pari passu* avec la civilisation. Mais cette interprétation des faits est superficielle et un psychologue que L. cite à plusieurs reprises, Havelock Ellis, en avait montré la vanité. La civilisation est œuvre féminine plutôt que masculine; elle est la victoire de l'activité féminine qui crée la vie et la conserve sur les passions masculines qui la détruisent. En conservant un ordre social qui très souvent limite à l'excès sa liberté, la femme sait ou sent qu'elle fortifie les conditions profondes de son influence. La famille patriarcale et monogame ne se serait pas constituée si elle avait été aussi contraire à la femme que Letourneau parait le croire ; la discipline domestique pèse moins sur elle que sur l'homme, car ses tendances profondes y trouvent une satisfaction plus complète. Letourneau aurait apprécié moins sévèrement l'œuvre lente de la civilisation s'il ne l'avait pas jugée d'après deux critères contradictoires, la solidarité du clan communautaire et la notion rationnelle du droit. Cependant l'égalité des droits ne pouvait être réalisée par approximation que dans des états sociaux où la personne est dégagée des liens d'une solidarité toute instinctive. Si la femme reste plus docile à la tradition et à la hiérarchie, c'est qu'elle est plus sociale que l'homme. Mais la différenciation graduelle de la société occidentale et des sociétés orientales montre que la femme sait mettre à profit les libertés intellectuelles et civiles conquises par l'homme. A mesure que l'homme perd de sa brutalité innée ou acquise, la femme se masculinise. L'assimilation morale des sexes est une donnée historique beaucoup plus certaine que leur différenciation. C'est un fait consolant; il autorise des espérances qui, au point de vue de la philosophie évolutionniste, ne seraient que des illusions enfantines.

GASTON RICHARD.

Ernest Seillère. — LE COMTE DE GOBINEAU ET L'ARYANISME HISTORIQUE. 1 vol. gr. in-8°, 447 p. Paris, Plon-Nourrit et Cie, 1903.

M. Seillère, en nous présentant une analyse minutieuse et pénétrante des principales œuvres de Gobineau, notamment de l'*Essai sur l'inégalité des races* et de l'*Histoire des Perses*, s'est attaché à nous donner une idée précise du gobinisme ou de cette philosophie de l'histoire qui explique le devenir de la civilisation par une pénétration des principales races et une réaction des races inférieures sur la race supé-

rieure. M. Seillère reconnaît à son auteur plus d'originalité que de science et de critique ; il attribue à son œuvre plus d'influence que de réelle valeur. — Au temps où écrivait Gobineau (l'*Essai sur l'inégalité* date de 1855...), les idées transformistes n'avaient pas pénétré dans l'anthropologie ; les données linguistiques et les données anthropologiques étaient systématiquement confondues. Ni la paléthnologie ni la craniologie n'avaient encore permis de contrôler et de renouveler les hypothèses sur l'origine des races. Il en résulte que les faits sur lesquels s'appuyait Gobineau sont reconnus faux pour la plupart, sauf un seul qui à vrai dire domine tous les rapports de la sociologie et de l'anthropologie : nous voulons parler de la correspondance entre la civilisation et la disparition des races pures. Le civilisé, l'homme des sociétés complexes, est un métis. Dans son organisme se combinent ou se neutralisent les tendances et les aptitudes des races primitivement pures. Bref, le fait social triomphe du fait anthropologique et le transforme.

Mais le gobinisme est beaucoup moins une formule scientifique qu'une philosophie morale et politique. Aux yeux de Gobineau, ce croisement des races pures qui conditionne la formation d'une civilisation esthétique, industrielle, intellectuelle, ainsi que la division du travail et l'existence même des sociétés composées, n'est pas un progrès : c'est une déchéance. Une seule race était capable de combiner la vie en société avec le respect de la personnalité, c'était la race blanche. Un de ses rameaux, dès l'origine, se croisa avec les nègres et donna lieu à la race sémitique. Puis tour à tour des greffons sémites ou jaunes furent entés sur la plupart de ses autres branches, hellénique, romaine, indienne, celtique, slave, qui devinrent impures. Restèrent les Germains. Mais en Allemagne, ils furent peu à peu pénétrés par les Celtes et les Slaves, métis des races jaunes et par les Latins sémitisés. Les Anglo-Saxons sont les seuls Aryans qui aient échappé aux croisements, mais la pureté de leur sang est fort compromise. L'histoire des institutions présente une décadence parallèle à celle de la race. Le régime des véritables Aryans, la monarchie patriarcale élective, contenue par l'âpre liberté de l'individu et l'autorité des chefs de famille, a dû faire place au régime des castes dans l'Inde, à la féodalité chez les Iraniens et chez les conquérants germains du Moyen Age, car dès que des races inégales sont en présence, la constitution d'une hiérarchie sociale devient nécessaire ; elle peut seule préserver la race supérieure d'une impureté croissante à laquelle l'exposent les charmes trop séduisants des femmes de couleur. Mais les castes et la féodalité sont battues en brèche soit par le bouddhisme en Asie, soit par l'institution sémitique de la Patrie en Grèce, soit enfin par l'union du despotisme et de la démocratie en Occident. L'individu cesse donc de compter dans les civilisations métissées ; la multitude y est tout. Aux yeux de Gobineau, ce sont surtout les Latins qui représentent ce côté odieux de la civilisation.

Cette philosophie morale ne soutient ni l'examen philosophique ni l'examen sociologique. Elle cherche la supériorité qualitative dans la race, phénomène naturel, involontaire, qui ne peut la lui offrir. Elle confond la variété ethnique et la variété personnelle qui sont les deux opposés. Tout au moins témoigne-t-elle d'un culte de la liberté qui nous amène à pardonner beaucoup d'erreurs à Gobineau. Son tort est d'avoir cru la liberté radicalement séparable de l'égalité et d'avoir fait d'un idéal rationnel, limite dont nos efforts volontaires et conscients peuvent approcher, un fait naturel qui disparait sous la pression des instincts obscurs et des forces économiques combinés avec les milieux extérieurs. Il faudrait comparer les théories historiques de Gobineau à celles de Metchnikoff. On y verrait la succession des civilisations potamique, méditerranéenne et océanique correspondre à une pénétration toujours plus intime des races, pénétration favorisée soit par la conquête, l'esclavage et l'hilotisme, soit par le commerce pacifique.

Au milieu du chaos d'idées qui a accompagné pendant un demi-siècle le conflit des sciences anthropologiques et de la morale rationnelle, Gobineau a exercé, au moins indirectement, une grande influence. De lui relèvent, plus encore que de Comte, tous ceux qui, en France ou en Allemagne, attaquent au nom de la science les postulats moraux et juridiques de la démocratie. Je croirais volontiers que l'école de Le Play a emprunté à Gobineau sa théorie du pouvoir, son antithèse de la famille et de l'État. M. Gustave Lebon doit à Gobineau non moins qu'à Sighele. Dans ses *Lois psychologiques de l'évolution des peuples*, on ne trouverait rien de plus qu'une version darwiniste du gobinisme : c'est la même admiration du régime des castes, la même haine de l'égalité, la même disposition à confondre la démocratie avec le règne des foules, le même mépris de la civilisation latine, la même apothéose des Anglo-Saxons. — L'on trouverait enfin l'influence gobiniste chez les fondateurs de l'anthroposociologie. Néanmoins nous ne voudrions pas faire à la mémoire de Gobineau le tort de rapprocher son nom de celui de tel ou tel contemporain. Combien la théorie ne s'est-elle pas abaissée en passant de l'historien individualiste aux craniologues darwinistes! Gobineau croyait à la dignité humaine, au moins quand elle se présentait sous une peau blanche. Chez lui une race se montre d'autant plus basse qu'elle traite le droit personnel avec plus de mépris. Les héritiers de sa pensée en sont venus jusqu'à nier la possibilité de rapports moraux et juridiques non seulement entre races différentes, mais même entre les descendants d'une race pure et ses frères métissés : tout est permis au dolichocéphale de la ville contre le brachycéphale de la campagne, au blond du Nord contre le brun du Midi. Gobineau avait la fierté d'un aristocrate qui sorti d'un comptoir de négociants s'est cherché des aïeux dans la cité d'Asgard : il n'aurait eu que mépris pour ces théories d'éleveurs que les enfants perdus du néo-darwinisme voudraient introduire dans la législation et la politique.

Néanmoins cette conspiration pseudo-scientifique contre la Justice est plus malintentionnée qu'elle n'est réellement malfaisante. Si ses auteurs raisonnaient mieux, ils s'apercevraient qu'ils condamnent l'inégalité des races au nom du seul critère qui fasse loi pour eux, le succès historique, la puissance acquise, l'adaptation aux conditions de l'existence. Ils veulent mettre la société démocratique en opposition avec les lois naturelles des faits sociaux et malgré eux ils donnent à la démocratie l'appui d'un phénomène naturel et universel, le métissage, condition de la division du travail social. S'il est exagéré de dire qu'ils bénissent ce qu'ils voudraient maudire, tout au moins démontrent-ils involontairement la solidité de l'édifice dont ils prétendent ruiner les fondements.

GASTON RICHARD.

A. Posada. — LITERATURA Y PROBLEMAS DE LA SOCIOLOGIA. Un vol. in-8°, 305 p. *Bibliothèque moderne des sciences sociales.* Madrid-Barcelone, Fé y Lopez, 1902.

Sous ce titre le sociologue espagnol nous donne en réalité une véritable histoire critique des conceptions directrices de la nouvelle science et une définition des problèmes généraux qu'elle doit résoudre.

Comte, Spencer et Schœffle ont tour à tour esquissé le plan d'une science des faits sociaux et défini le domaine de cette science. Depuis dix ans environ les travaux spéciaux ont été accumulés mais le concept de la science ne s'est-il pas obscurci?

La lutte entre les écoles sociologiques a un double objet. Au point de vue théorique, on dispute sur la dépendance de la sociologie à l'égard de la biologie ou de la psychologie, au point de vue pratique, sur ses rapports avec la philosophie du droit.

Les fondateurs de la sociologie ont pris pour idée directrice la notion de l'organisme social, mais cette notion si controversée a présenté deux aspects bien différents. Schœffle l''entendait encore, comme Krause et Schelling, en un sens idéaliste; est organique chez eux le système qui se produit en vertu de sa propre idée. Spencer au contraire a rétréci cette notion pour la faire cadrer avec les lois générales de la biologie.

Les travaux spéciaux inaugurés par les *Annales de l'institut international de sociologie* et par l'*Année sociologique* ne sont pas de nature a faire la lumière sur la valeur exacte de ce concept. Les auteurs y sacrifient trop les grandes questions de méthode et de doctrine aux recherches spéciales. La prépondérance de la spécialité affecte d'ailleurs l'*Année* plus encore que les *Annales*. Ici l'on étudie de préférence les problèmes relatifs à la nature de la société; là on préfère observer les aspects sociologiques de la vie et de l'histoire.

L'auteur complète cette revision de la littérature sociologique en passant en revue les œuvres et la carrière des principaux sociologues espagnols. Il a fait preuve d'une modestie excessive en ne faisant pas la plus légère mention de ses propres travaux. Les amis de la sociologie y suppléeront. M. Posada ne pouvait pas omettre cette école sociologique espagnole qui a une physionomie si originale, à la fois objective et idéaliste et dont le grand mérite est de ne pas négliger la philosophie du droit et de ne pas mettre les problèmes politiques en dehors de ses préoccupations. Il y a beaucoup à prendre et à apprendre dans les œuvres de Giner de los Rios, de Posada, de Sales y Ferre, de Gumersindo de Azcarate, de Dorado[1]. Ils sont sinon les seuls, au moins les plus fidèles dépositaires de la pensée contenue dans la philosophie de l'histoire de l'école allemande avant Hegel. Entre le fait brutal des transformations naturelles et historiques où le jeu des forces inconscientes, des appétits aveugles et des erreurs joue un si grand rôle et la notion des fins sociales qui doivent diriger les volontés humaines, ils interposent l'idée d'une harmonie universelle qui se réalise inconsciemment dans la nature, consciemment dans l'espèce humaine à mesure que la raison y prévaut sur l'instinct.

Cette notion de l'harmonie ou de la finalité universelle, qui dérive en droite ligne de la *Critique du jugement* de Kant, n'est pas une vérité scientifique, mais c'est une hypothèse sans laquelle l'expérience ne peut être unifiée; elle est donc indispensable à l'historien. L'erreur est de vouloir la justifier par le mécanisme scientifique qui doit au contraire lui être subordonné. C'est cette erreur qui égare la théorie de la lutte dès qu'on la prend pour unique fil conducteur dans l'étude de la vie organique, de la vie sociale et de leur rapport.

C'est la conscience de cette opposition entre l'hypothèse de l'harmonie universelle et la doctrine naturaliste de la lutte pour la vie qui fait l'intérêt et l'unité des Essais que Posada a publiés à la suite de sa critique du mouvement sociologique. Dans l'un (*Sociologia y anarquismo*), il s'attache à justifier l'étude méthodique des phénomènes sociaux du reproche d'avoir pu contribuer à la diffusion des théories anarchistes; toutefois il reconnaît que l'hypothèse spencérienne, en subordonnant le progrès social à la compétition universelle et en célébrant le nihilisme administratif, a pu faire croire à certains libertaires qu'ils servaient l'évolution en la devançant. — Dans autre essai sur l'*Idée de justice dans le règne animal*, qui est comme la contrepartie du précédent, il montre l'harmonie prévalant graduellement sur la lutte, même dans une sphère inférieure à celle de la conscience humaine. — Toutefois la plus importante de ces études détachées est celle que Posada a consacrée à « l'aspect sociologique de la vie locale ». On y retrouve l'auteur d'un magistral *Traité de droit administratif* qui sous ce titre modeste est une véritable théorie sociologique du gou

1. A cette liste j'ajouterais le nom de Rafael Salillas qui appartient à une école plus naturaliste que les précédents.

vernement local. — Posada démontre que l'étude locale de la vie peut contenir à la fois une analyse et une genèse des sociétés composées de l'Occident. L'étude du village et de la ville, de leurs caractères propres, des milieux sociaux différents qu'ils forment autour de l'individu ou de la famille, enfin des différentes civilisations ethniques qu'ils continuent et qu'ils mettent en rapport est peut-être la contribution la plus définie que l'on puisse apporter à la sociologie comparée. Peut-être Posada néglige-t-il un peu trop le rapport et la pénétration de ces deux éléments des sociétés supérieures : peut-être à la suite de Jhering, accorde-t-il trop d'importance à l'antithèse vieillie de la race aryenne et de la race sémitique. Le village et la ville se sont formés en Chine et au Japon, chez des races restées étrangères à l'influence sémitique comme à l'influence aryenne. On pourrait dire tout au plus que la civilisation industrielle s'étant épanouie chez les Araméens de la Mésopotamie et de la Syrie avant de se former chez les Hindous, les Iraniens et les Européens, le type de la vie urbaine a été offert aux peuples de langue aryenne par des peuples de langue sémitique. Il semble que l'esprit de la sociologie krausienne serait de considérer ces oppositions de race comme négligeables. A vrai dire la pensée de Posada est que l'opposition des races travaille à l'harmonie universelle et s'efface dans l'unité de la vie sociale.

GASTON RICHARD.

Gustav Schmoller. — POLITIQUE SOCIALE ET ÉCONOMIE POLITIQUE, traduction française revue par l'auteur. Un vol. de la *Bibliothèque internationale d'économie politique*, Paris, Giard et Brière, 1902.

Ce livre est la traduction de l'ouvrage de Schmoller : « Ueber einige Grundfragen der Social-politik und der Volkswirtschaftslehre » paru en 1898, auquel les éditeurs français ont ajouté un article : Justice dans l'Économie. Il se compose de quatre chapitres ou opuscules dans lesquels se retrouve une même idée directrice, et que nous analyserons aussi brièvement que possible, quoiqu'ils soient remplis de faits, et ne se prêtent pas toujours à un compte rendu.

Dans sa *lettre ouverte à M. Heinrich von Treitschke* (1874-1875), G. Schmoller, après avoir constaté que la question politique actuelle se résume dans la lutte de certaines aspirations idéales de justice et de morale avec les principes de l'économie politique traditionnelle et les exigences des classes possédantes, considère comme légitime dans le mouvement du quatrième État ce qu'il appelle « la réforme sociale ». Selon lui, les critiques du socialisme sont justifiées, quand elles combattent le dogme de l'individualisme absolu et de l'égoïsme, et prétendent introduire les principes de la morale et du droit dans l'économie politique. Bien qu'il ait toujours montré tous les vices moraux qui accompagnent les progrès matériels de la civilisation, il

se défend d'être pessimiste; et il pense que la méthode de l'économie politique ne sera pas une méthode dogmatique, car il est impossible d'admettre que tout ce qui est, est, par cela même, raisonnable, et que l'organisation sociale doit se subordonner au fait de l'inégalité naturelle des hommes. Au contraire, la méthode critique fera voir que, si la transformation subite de la société devient impossible en négligeant ce fait, ces inégalités ne sont pas éternelles. Il faut donc faire l'analyse critique de tous les facteurs qui collaborent à la civilisation, et se demander si les idées morales peuvent prendre forme dans la vie économique et avoir une action créatrice. Il est incontestable que les faits extérieurs exercent une influence sur la coutume et le droit; mais les nouvelles coutumes ne sont pas invariablement déterminées par des faits techniques; et il y a des facteurs psychologiques qui décident des transformations de la technique, expliquent les arrêts et les reculs de la civilisation.

Ces résultats de la méthode critique s'appliqueront à la théorie de la propriété. Il y aura progrès, si le principe de justice a la suprématie sur la force brutale, s'il y a coïncidence entre les causes naturelles et les causes morales de la répartition des revenus. Et l'intérêt général n'implique pas le luxe ou la culture des riches mais plutôt l'élévation et l'éducation de tous.

L'injustice économique qui règne dans toute société doit trouver un régulateur dans la morale et le droit; en la faisant diminuer, on évitera de grandes agitations sociales; faisons des réformes, nous éviterons des révolutions. Les moyens préconisés par les socialistes ne sont pas les bons moyens. L'État ne peut pas imposer subitement une mesure de réforme sociale; il faut, par les idées, transformer l'homme intérieur, et organiser un système d'éducation nationale, de telle façon que les classes ouvrières n'obéissent plus au hasard quand il s'agit de prendre des décisions, pour un mariage ou le choix d'un métier par exemple.

Après avoir dit leur fait aux classes riches et avoir montré leur faible situation morale, Schmoller soutient, avec raison, que la prospérité de la science et de l'art n'exigent pas une inégale répartition de la fortune. Il n'est pas juste de soutenir que la science et l'éducation conviennent aux hautes classes, tandis que les classes inférieures doivent se contenter du sentiment et de la foi. Il ne faut pas croire que l'augmentation des salaires est le moyen suffisant pour amener une situation meilleure; d'ailleurs, cette augmentation n'a pas été proportionnelle au renchérissement des choses indispensables à la vie. En réformant l'individu intellectuel et moral, nous ne serons pas, bien entendu, dispensés de réformer les rouages de la vie sociale au milieu desquels il se meut.

Dans l'article : *Justice dans l'Économie* (1880), Schmoller développe, avec un grand luxe de faits et de réflexions, les idées suivantes : Il est faux de comparer la vie animale à la vie sociale; car, par cela

seul, on reconnaîtrait au plus fort le droit d'asservir le plus faible; et ainsi serait écartée toute idée d'une répartition équitable des biens. — Le jugement portant sur les capacités et les services des hommes est parfois compliqué; il y a souvent des qualités hétérogènes à comparer; et, dans ce cas, c'est la conscience nationale qui décide suivant le but qui, à un moment donné, prime les autres pour tel ou tel groupe social. — Quand il s'agit de savoir sous quelles conditions et dans quelles circonstances peut être regardée comme juste ou comme injuste la répartition du revenu et du patrimoine, aux causes psychologiques qui complètent l'action des forces naturelles, il faut joindre, comme critérium pour apprécier le travail, non pas la quantité produite, mais les qualités qui peuvent être utilisées dans l'intérêt général; et ces qualités sont jugées dans leur relation avec les buts de la collectivité. C'est l'estimation morale qui se superpose à l'estimation économique courante; ce sont les idées morales qui, sous la forme de la coutume et du droit, exercent toujours leur influence sur la vie pratique. — Enfin, il appartient à l'État de faire la répartition des richesses suivant les principes énoncés ci-dessus, mais n'oublions pas que l'État « doit être l'intelligence dirigeante, le point culminant de toutes les forces agissantes, morales et intellectuelles ».

Dans son discours de rectorat (*Théories changeantes et vérités stables*, 1897), Schmoller étudie l'état actuel des sciences sociales en Allemagne, en montrant les défauts communs aux théories individualistes et aux théories socialistes qui sont, toutes deux, des idéologies, et tentent d'arriver à la vérité ultime, sans l'étude des détails et sans une base psychologique. L'auteur pense que « encore aujourd'hui, malgré les progrès scientifiques réalisés, de graves questions de science sociale sont enveloppées dans la demi-obscurité du doute, de l'espérance et de la foi ».

C'est à peu près à la même conclusion qu'aboutit l'étude de Schmoller sur l'*Économie nationale; Économie politique et méthode* (1893). Dans cette étude, l'auteur montre d'abord que les questions économiques ne peuvent pas être séparées du problème relatif à la formation des groupes sociaux; ensuite que toutes les sciences sociales, tous les arts pratiques de la vie sont dérivés des prescriptions religieuses, jusqu'à ce qu'aient apparu les systèmes de morale, et enfin, avec la complexité croissante de la vie sociale et la division du travail, les sciences particulières de l'État, du droit, de l'économie. — Voici quels sont les procédés dont usera la méthode de l'Économie politique. Il s'agira d'abord d'observer; et, en cela, la statistique et l'histoire sont devenues des sciences auxiliaires de la science économique. En second lieu, il faut définir et classer les phénomènes, et, parmi les causes des phénomènes économiques, distinguer les causes physiques et organiques des causes psychiques, ces dernières ayant une grande importance. Enfin, on se servira de la méthode inductive et de la méthode déductive. Seules, une psychologie individuelle et une psychologie collective

achevées permettraient à l'Économie politique d'employer la déduction. Et, bien qu'on ait constaté la nécessité de l'apparition et de la répétition de certains événements, les régularités deviennent moins absolues, à mesure que se complique l'ensemble des phénomènes. Il n'y a pas de lois économiques et sociales, au sens où l'on prend le mot : loi dans les sciences naturelles. Cependant, si l'on borne ses études à un état de civilisation déterminée, on arrivera à saisir les causes les plus importantes, et à déduire les formes typiques de l'organisation. Il faudra chercher aussi les causes changeantes et les modifications de toutes les formes et des faits économiques. Nous n'avons pas encore le droit de parler de lois historiques. — Inutile d'ajouter que ces diverses opérations de la méthode ne sont pas strictement séparées ; elles chevauchent toujours l'une sur l'autre.

JULES DELVAILLE.

M. Thauzier nous écrit (de Périgueux) que dans le numéro d'août de la *Revue philosophique*, M. Pierre Bonnier en le citant trouve « peu compréhensible et mal exposée », une hypothèse très sceptique d'ailleurs par laquelle il terminait une étude sur l'orientation des pigeons voyageurs publiée dans la *Revue scientifique* du 28 mars 1898.

M. Thauzier déclare « qu'il ne se plaindrait pas si le Dr P. Bonnier avait eu la courtoisie d'indiquer que l'article auquel il se réfère ne prétendait opposer que des faits d'observation.

CONCOURS TÉNICHEF

Le prince Ténichef ayant fondé un prix de 5 000 francs pour récompenser les meilleurs mémoires sur les *atteintes* à l'ordre social et les trois mémoires déposés n'ayant reçu ni prix, ni récompense, le jury ouvre un nouveau concours dont le sujet sera : L'ÉTUDE SOCIOLOGIQUE DES RÉVOLUTIONS.

Les mémoires devront être écrits en français et adressés à M. le Président du Concours Ténichef; chez MM. Giard et Brière, libraires-éditeurs, 16, rue Soufflot, Paris, Ve, avant le 31 décembre 1905.

REVUE DES PÉRIODIQUES

A. Binet. — L'Année psychologique. Paris, Schleicher, 1902; Huitième année, 757 p.

389 pages de la présente *Année psychologique* sont consacrées à des travaux originaux. Ces travaux sont les suivants :

1. V. Henri. *Éducation de la mémoire* (p. 1-48). — Henri distingue dans la mémoire deux parties, l'une relative à la *reproduction de l'impression* et l'autre à la *faculté de reconnaître*. Il passe successivement en revue l'influence de la qualité des impressions sur le souvenir qu'on en a, celle des conditions de leur production (attention, durée, etc...), celle de l'intervalle de temps compris entre la perception et la reproduction; il considère ensuite les conditions dans lesquelles la mémoire se manifeste et distingue ici nettement la reproduction et la reconnaissance.

2. Ch. Féré. *L'influence du rythme sur le travail* (p. 49-106). — Quatre expériences ont été faites avec l'ergographe de Mosso, par séries de 4 ergogrammes séparées par 1 minute de repos; quand il y avait plusieurs séries, elles étaient séparées par des repos de 5 minutes; le poids soulevé était de 3 kg.; il était fait une seule expérience par jour, à la même heure. Dans ces conditions, Féré a constaté, comme d'autres avaient déjà constaté avant lui, que le ralentissement de la succession des mouvements (de 60 à 30 soulèvements par minute) augmente le travail, surtout pour la main droite.

Il a étudié ensuite l'effet du changement de rythme au cours du travail : l'ergogramme était commencé à un rythme déterminé; puis, à un signal donné, après le dixième soulèvement, le rythme était ralenti ou accéléré. Il a trouvé que le ralentissement du rythme au cours du travail est avantageux à la main droite et plutôt préjudiciable, à moins d'être très marqué, à la main gauche. L'accélération diminue le travail pour l'une et l'autre main. Au moment où se produit le changement de rythme, il se manifeste, même lorsque le changement est défavorable au travail, une excitation momentanée.

Féré considère ensuite l'influence du groupement des mouvements, en intercalant des pauses à intervalles réguliers parmi les soulèvements. Comparant le travail effectué dans ces conditions au travail normal, il trouve qu'il se produit en général au début une excitation, mais suivie de dépression rapide; à mesure que les pauses s'éloignent, la hauteur moyenne des soulèvements s'élève; le rapprochement des

pauses au cours du travail produit des ivresses motrices mais qui aboutissent à une fatigue de plus en plus marquée. Pour la main gauche, l'excitation est moins rapide, moins intense et plus durable que pour la main droite. Des coups de marteau rythmiques produisent de même une exaltation du travail au début, mais précipitent la fatigue.

3. Ch. Féré. *L'alternance de l'activité des deux hémisphères cérébraux* (p. 107-149). — Féré prouve par des expériences avec l'ergographe que le travail préalable d'un médius influe sur celui de l'autre.

4. Ch. Féré. *L'influence de quelques poisons nerveux sur le travail* (p. 151-184) — Féré a vérifié, en se servant de divers poisons nerveux, cette loi déjà indiquée par Cl. Bernard que le poison qui abolit les propriétés d'un organe commence par les exalter.

5. J. Larguier des Bancels. *Sur les méthodes de mémorisation* (p. 185-204). — La question étudiée est celle de savoir si la méthode globale est plus avantageuse que la méthode fragmentaire par rapport à la durée des souvenirs. La première consiste à lire chaque fois d'un bout à l'autre le morceau qu'on veut apprendre par cœur, et la deuxième à le décomposer en fragments et à étudier ces fragments les uns après les autres. Les recherches de l'auteur confirment d'abord le fait déjà constaté par Mlle Steffens qu'on apprend un peu plus vite par la méthode globale que par la méthode fragmentaire; d'autre part, il trouve que la méthode globale assure également mieux que l'autre la conservation des souvenirs. Ils signale deux causes de cette efficacité de la méthode globale : d'une part, elle exige une attention plus soutenue, d'autre part, s'il s'agit, par exemple, d'apprendre des vers, elle espace au maximum les répétitions de chaque vers, puisqu'il faut entre les répétitions successives d'un même vers intercaler la lecture de tous les autres vers; or, l'espacement des répétitions favorise en général la conservation des souvenirs.

6. J. Larguier des Bancels. *Note sur les variations de la mémoire au cours de la journée* (p. 205-213). — L'expérience de mémoire étudiée a été double : apprendre un morceau de 10 vers (fixation), et reproduire par écrit le morceau appris vingt-quatre heures auparavant (reproduction). Un des principaux résultats trouvés a été que pour la reproduction la mémoire est meilleure après les repas qu'avant : ainsi, le temps nécessaire pour la fixation est moindre dans le premier cas que dans le second. L'auteur rapproche ce résultat de l'accroissement de la rapidité du pouls qui se constate également après les repas.

7. Aars. *Notes sur l'attention* (p. 215-220). — Il y aurait principalement, dans l'attention, d'après Aars, augmentation de la clarté des perceptions présentes et de l'intensité de l'attente de celles qui viennent. L'état d'attente serait particulièrement caractéristique de l'attention. L'attente serait un élément irréductible de la vie psychique.

8. Abt. *Sur l'écriture en miroir* (p. 221-255). — Dans l'écriture en

miroir de la main gauche, les caractères sont tracés de la droite vers la gauche. Abt étudie successivement l'écriture en miroir volontaire, l'écriture en miroir spontanée et l'écriture en miroir habituelle. Il analyse d'une manière très intéressante le mécanisme de cette écriture. Il reconnaît trois conditions qui la favorisent particulièrement : ne pas avoir besoin, pour écrire, de se représenter auparavant la forme des lettres, ne pas être maladroit de la main gauche, représenter facilement les mouvements de la main nécessaires pour tracer les lettres; la représentation des mouvements de la main conduit à faire avec la main gauche des mouvements identiques à ceux de la droite, mais symétriques de ces derniers, parce que les mouvements centrifuges sont pour la main gauche (comme pour la main droite, d'ailleurs) plus commodes que les mouvements centripètes.

9. Marage. *Phonation et audition d'après les travaux récents publiés en France* (p. 257-298). — L'auteur analyse en les critiquant les travaux récents de MM. Guillemin, Rousselet, Marichelle, Gellé et Bonnier.

10. Renault d'Allonnes. *Expériences sur l'effort volontaire dans l'évaluation des poids* (p. 299-325). — L'auteur étudie ce qui se passe chez une personne qui se trouve aux prises avec des objets à soulever et en particulier avec des objets dont le poids dépasse son attente. Le dispositif était le suivant : 5 cruchons de poids différents étaient rangés sur une table, à portée de la main : un cruchon de fonte contenant du mercure et pesant environ 30 kg. 1/2, un cruchon identique vide pesant 6 kg. 800, un cruchon de grès gris d'un litre pesant 0 kg. 730, un cruchon de grès brun d'un demi-litre pesant 0 kg. 670, et un cruchon de grès brun d'un litre attaché à un ressort; des appareils enregistreurs permettaient d'inscrire les péripéties de la lutte des sujets avec ces divers poids soulevés successivement.

11. B. Bourdon. *Recherches sur l'habitude* (p. 327-340). — Ces recherches ont porté (sauf une première série où il s'agit du nombre de soulèvements effectués dans des expériences ergométriques analogues à celles qui se font avec l'ergographe de Mosso) sur la diminution du temps qui se produit sous l'influence de l'habitude dans des expériences telles que marquer au crayon un certain nombre de lettres d'un texte, associer mentalement à des mots français les mots allemands correspondants. Les conclusions principales sont les suivantes : il existe une limite au progrès qui peut être réalisé sous l'influence de l'habitude; — mais un temps considérable peut être nécessaire pour atteindre cette limite : ainsi dans une expérience où il s'agissait de marquer d'un trait le plus vite possible quatre lettres d'un texte, expérience qui a été faite 253 fois pendant le cours de trois années, quelque progrès dans la rapidité de l'opération se constate encore pendant les dernières semaines; — le progrès, rapide au début, se fait ensuite lentement; — l'influence de l'habitude peut se faire sentir très longtemps : ainsi, pour l'expérience qui vient d'être

citée (marquer des lettres), l'habitude persistait encore à un haut degré après un repos de sept années.

12. A. Binet. *Nouvelles recherches de céphalométrie* (p. 341-344). — Reproduction de la bibliographie et exposé des conclusions principales d'une étude de Chamberlain, parue en 1901 dans le *Pedagogical Seminary*.

13. A. Binet. *La croissance du crâne et de la face chez les normaux entre quatre et dix-huit ans* (p. 345-362). — Les enfants mesurés ont été des garçons des écoles de Paris. Les conclusions auxquelles Binet arrive sont les suivantes : de quatre à dix-huit ans, le crâne dans son ensemble se développe de 12 p. 100 (mesures linéaires); — la face se développe, pendant la même période, de 24 p. 100; — une mesure de la face, la distance ophryo-sous-nasale, a un développement plus considérable, de 39 p. 100; — la vitesse de l'accroissement n'est pas uniforme; il y a une accélération à la puberté; — la distance ophryo-sous-nasale se développe davantage pendant la période anté-pubère: — le crâne subit une légère et la face une forte accélération à la puberté.

14. A. Binet. *Corrélation des mesures encéphaliques* (p. 363-368). — Binet recherche si la grandeur ou la petitesse d'une mesure détermine en moyenne la grandeur ou la petitesse d'une autre mesure. Il arrive à ce principe fondamental qu'il existe une corrélation entre les différentes mesures : lorsque, par exemple, une mesure est en moyenne très grande, les autres mesures sont aussi très grandes.

15. A. Binet. *Les proportions du crâne chez les aveugles* (p. 369-384). — Parmi les conclusions de cette étude, la suivante se dégage avec le plus de probabilité et de généralité : l'aveugle serait d'abord (entre cinq et huit ans) mésocéphale, il deviendrait plus tard légèrement microcéphale et brachycéphale.

16. A. Binet. *Les proportions du crâne chez les sourds-muets* (p. 385-389). — Chez les sourds-muets comme chez les aveugles, il y a une première période où les dimensions de la tête sont à peu près normales, puis il se manifeste un ralentissement de l'accroissement. Cette analogie entre le développement du crâne de l'aveugle et celui du crâne du sourd-muet rend peu probable l'hypothèse d'une influence du siège des lésions sur la forme du crâne.

B. Bourdon.

CHARLES RENOUVIER

Charles Renouvier est mort le 1er septembre 1903, à Prades. Il était né à Montpellier le 1er janvier 1815.

Il entra à l'École polytechnique en 1834, en sortit en 1836, et de l'étude des sciences mathématiques passa à celle de la philosophie. Il débuta dans la carrière philosophique en prenant part au concours ouvert par l'Académie des Sciences morales et politiques sur l'histoire critique du cartésianisme. Le travail qu'il présenta à l'Académie à cette occasion, et qui obtint une mention honorable, parut en 1842 avec d'importantes additions en 1 vol. in-12 sous le titre de *Manuel de philosophie moderne*.

En 1844, Renouvier fit paraître un *Manuel de philosophie ancienne* (2 vol. in-12), qui, avec le précédent, forme une histoire presque complète de la philosophie. En même temps qu'il publiait ces Manuels, il fournissait des articles à l'*Encyclopédie nouvelle*, fondée et dirigée par Pierre Leroux et Jean Reynaud. Les articles *Descartes*, *Fatalisme*, *Fermat*, *Fichte*, *Ficin*, *Force*, *Panthéisme* et *Philosophie* sont de sa plume.

Après la Révolution de 1848, Renouvier fit paraître, sous les auspices du ministre de l'Instruction publique, qui était alors Carnot, un opuscule de morale politique et sociale intitulé *Manuel républicain de l'homme et du citoyen* (in-16). Ce petit livre, qui contenait quelques propositions socialistes, fut dénoncé à l'Assemblée constituante, et l'approbation officielle qu'il avait reçue fut la cause ou l'occasion de la chute du ministre.

En 1851, Renouvier rédigea, avec plusieurs démocrates (notamment Fauvety, Charrassin, Erdan, etc.), un *Projet d'Organisation communale et centrale de la République*, qui parut en livraisons formant un volume in-8°.

Après le Coup d'État du 2 décembre, Renouvier se consacra exclusivement à la philosophie et s'appliqua à réformer le criticisme de Kant dans la méthode et dans la doctrine. Il collabora à la *Revue philosophique* dirigée par Fauvety ; il y commença la publication d'une sorte de roman philosophique curieux intitulé *Uchronie*, qu'il ne devait achever et publier en volume qu'en 1876 (1 vol. in-8°). Puis, il fit paraître successivement les *Essais de critique générale* (4 vol. in-8°), où sont exposés les principes de son criticisme réformé ou néo-criticisme et qui peuvent être considérés comme son œuvre capitale : le *Premier Essai* en 1854 ; le *Deuxième Essai* (*L'homme, la raison, la passion, la liberté, la certitude, la probabilité morale*) en 1859 ; le *Troisième Essai* (*Les Principes de la nature*) et le *Quatrième Essai* (*Introduction à la philosophie analytique de l'histoire*) en 1864. Ces quatre Essais ont eu plus tard une seconde édition, revue et considérablement augmentée : le Premier, avec ce sous-titre : *Traité de logique générale et de logique formelle* (3 vol. in-12, 1875) ; le

Deuxième, avec ce sous-titre : *Traité de psychologie rationnelle d'après les principes du criticisme* (3 vol. in-12, 1875); le Troisième en 1892 (2 vol. in-12); le Quatrième en 1896 (1 vol. grand in-8°).

En 1868, Renouvier fonda, avec M. Pillon, en qui il avait trouvé un partisan de la doctrine criticiste réformée, l'*Année philosophique* (2 vol., 1868 et 1869), dont la publication fut interrompue par les événements de 1870-1871. En 1872, Renouvier et M. Pillon transformèrent cette publication annuelle en une revue d'abord hebdomadaire, plus tard mensuelle : la *Critique philosophique*, dont l'objet était de développer les principes de la philosophie critique, de la morale rationnelle et de la politique républicaine. La collection de la *Critique philosophique* (dont le premier numéro parut le 8 février 1872, et le dernier à la fin de décembre 1889) forme 43 vol. grand in-8°.

Dans le temps même où paraissaient d'abord l'*Année philosophique*, puis la *Critique philosophique*, Renouvier publiait :

En 1869, *Science de la morale* (2 vol. in-8°), qui est un de ses plus importants ouvrages;

En 1878, la traduction en français, faite avec la collaboration de M. Pillon, du livre premier du *Traité de la Nature humaine* de David Hume, renfermant la *Psychologie* de ce philosophe (1 vol. in-12);

En 1879, *Petit Traité de morale à l'usage des écoles primaires laïques* (in-12), qui avait d'abord paru dans la *Critique philosophique*, et qui eut en 1882 une 2e édition revue et augmentée;

En 1885 et 1886, *Esquisse d'une classification systématique des doctrines philosophiques* (2 vol. in-8°), dont la plus grande partie avait d'abord paru dans la *Critique religieuse*, supplément trimestriel de la *Critique philosophique*.

De 1890 à 1900, il a collaboré à l'*Année philosophique*, dont la publication avait été reprise par M. Pillon, en 1890, lorsque la *Critique philosophique* eut cessé de paraître.

Depuis 1893, il a publié les ouvrages suivants, qu'on a vus se succéder d'année en année, et qui présentent la doctrine néo-criticiste sous des aspects nouveaux :

Victor Hugo, le poète (1 vol. in-12, A. Colin, 1893);

Philosophie analytique de l'histoire (4 vol., Leroux, 1896 et 1897);

La Nouvelle Monadologie, en collaboration avec M. L. Prat (1 vol. in-8°, A. Colin, 1899);

Les Dilemmes de la métaphysique pure (in-8°, F. Alcan, 1900);

Victor Hugo, le philosophe (1 vol. in-12, A. Colin, 1900);

Histoire et solution des problèmes métaphysiques (1 vol. in-8°, F. Alcan, 1901);

Le Personnalisme, suivi d'une étude sur la perception externe et la force (1 vol. in-8°, F. Alcan, 1902).

Renouvier avait été élu, en 1900, membre de l'Académie des Sciences morales et politiques, qui, la même année, lui avait décerné le prix Estrade-Delcros.

LIVRES DÉPOSÉS AU BUREAU DE LA REVUE

E. Gley. — *Études de psychologie physiologique et pathologique.* In-8°, Paris, Alcan.

Macres. — *Essai sur la philosophie de la mécanique.* In-12, Paris.

W. Schinz. — *Le problème de la tragédie en Allemagne.* In-8°, Neuchâtel, Delacheux.

A. Sabatier. — *Philosophie de l'effort : essais philosophiques d'un naturaliste.* In-8°, Paris, Alcan.

J. Maxwell. — *Les phénomènes psychiques : recherches, observations, méthodes.* In-8°, Paris, Alcan.

J. Noé. — *Recherches sur la vie oscillante : essai de biodynamique.* In-8°, Paris, Alcan.

Montgomery. — *The Place of Values : epistemological Analysis.* In-8°, Bridgeport.

Bradford Thompson. — *The mental Traits of sex.* In-8°, Chicago, University-Press.

Milne Bramwell. — *Hypnotism : its history, practice and Theory.* In-8°, London, Richards Grant.

Warner Fite. — *An introductory Study of Ethics.* In-12, London, Longmans et C°.

J. Orth. — *Gefühl and Bewusstseinslage : eine kritisch-experimentelle Studie.* In-8°, Berlin, Reuther und Reichard.

Wundt. — *Grundzüge der physiologischen Psychologie.* Fünfte Auflage. III Bd. In-8°, Leipzig, Engelmann.

R. Eucken. — *Gesammelte Aufsätze zur Philosophie und Lebensanschauung.* In-8°, Berlin, Dürr.

R. Richter. — *F. Nietzsche : sein Leben und sein Werk.* In-8°, Berlin, Dürr.

Dorner. — *Grundriss der Religionsphilosophie.* In-8°, Berlin, Dürr.

Orth. — *Gefühl und Bewusstseinslage.* In-8°, Berlin, Reuther und Reichard.

L. Radice. — *Svolgimento della dottrina delle Idee in Platone.* In-8°, Firenze.

E. Solmi. — *B. Spinoza e Leone Ebreo.* In-8°, Modena, Vincenzi.

G. Sergi. — *L'evoluzione umana.* In-12, Torino, Bocca.

Aliotta. — *Scetticismo antico e Scotticismo moderno.* In-8°, Piacenza, Bertola.

Le propriétaire-gérant : Félix ALCAN.

Coulommiers. — Imp. Paul BRODARD.

DE LA SENSATION A L'INTELLIGENCE

I

Il y a quatre ou cinq ans, je faisais, dans les écoles primaires de Paris, des recherches sur la sensibilité tactile, et j'avais cru constater que les élèves les plus intelligents et les plus attentifs sont ceux qui ont le plus de finesse du toucher.

J'employais comme méthode le compas de Weber, et chaque sujet devait dire s'il sentait une pointe ou deux; les deux pointes du compas sont appliquées simultanément sur la peau, hors de la vue de la personne; et l'écart nécessaire pour que les pointes soient senties doubles et ne se confondent point dans une impression unique, est censé mesurer la finesse du toucher dans la région; plus l'écart nécessaire à la sensation double est grand, plus le toucher est obtus; on est donc arrivé, d'après cette méthode, ou du moins on a cru arriver à *mesurer* la sensibilité tactile en millimètres, par la grandeur de cet écart.

Plus récemment, je repris la même étude avec des adultes, et je constatai que la question était moins simple qu'on n'avait cru — et surtout moins sensorielle. La nature des réponses données par les patients ne traduit pas directement l'état de leur sensibilité, elle réfléchit principalement leurs interprétations, ce qu'on pourrait appeler le degré de leur intelligence tactile; et tel qui paraît avoir un toucher plus fin qu'un autre est tout simplement un esprit moins lourd, un interprétateur plus subtil. Je fis plusieurs essais qui me démontrèrent cette vérité avec une pleine évidence.

Par exemple, j'observai que beaucoup de petites circonstances psychologiques, auxquelles en général on n'attache pas d'importance, peuvent changer dans des proportions énormes la *position du seuil*. Nous appelons seuil l'écart minimum avec lequel la dualité des pointes est perçue; ainsi le seuil, pour la face dorsale de la main, serait de 2 cm. 5; cela signifie tout simplement qu'il est nécessaire de donner un écartement de cette valeur aux pointes des compas qui sont appliquées simultanément sur le dos de la main pour qu'une personne normale perçoive qu'il y a deux pointes et non une seule,

et pour que le nombre de ses perceptions exactes soit supérieur à ce que donnerait le hasard.

Je dis donc que la position de ce seuil, qui, à première vue, paraît être une chose très précise, varie de la manière la plus étonnante par l'influence de petites causes psychologiques; on abaisse le seuil — c'est-à-dire on diminue l'écart nécessaire — rien qu'en montrant le compas, en permettant au sujet de le manier, en lui expliquant que deux pointes très rapprochées ne donnent qu'une sensation unique, ou enfin en le faisant assister à des expériences tactiles sur une autre personne. J'ai vu des cas où le seuil s'est déplacé dans des proportions bien curieuses, après un des faits précédents; il n'est pas rare que le seuil diminue de plusieurs centimètres. Je citerai seulement une personne qui, après les explications et les leçons nécessaires, m'a présenté un seuil *dix fois plus petit qu'avant.*

La conclusion de ces recherches ne manque pas de gravité pour la mesure de la sensibilité. Après bien des hésitations, j'ai conclu nettement qu'il est impossible de mesurer scientifiquement le seuil de la sensibilité tactile avec l'expérience du compas, et la méthode de Weber. Il faut se contenter d'une mesure empirique, grossière, approximative [1].

Je vais continuer cette première recherche, et je m'efforce maintenant de l'approfondir, en faisant une étude plus attentive des opérations mentales auxquelles le sujet se livre pour percevoir le nombre de pointes. Dans mes travaux anciens, j'interrogeais mes sujets sur ce qu'ils éprouvaient quand une série de contacts avait été faite. Maintenant, je les interroge de suite après chaque contact. C'est une introspection plus directe, et par conséquent plus sûre.

Pour ces études nouvelles, j'ai employé une méthode d'excitation du tégument qui est un peu différente de celle de Weber.

Je commence à montrer à mes sujets mon esthésiomètre à volant, avec ses deux pointes, écartées de 5 millimètres [2]. Je leur dis : « Je vais vous faire sentir successivement deux contacts; chacun de ces deux contacts sera produit par les pointes que vous voyez : seulement, l'écartement des pointes ne sera pas égal; il sera plus grand dans un cas que dans l'autre. Vous percevrez avec autant de soin que possible ces deux écarts, et vous les comparerez l'un à l'autre.

1. Le compte rendu détaillé de ces expériences parait dans l'*Année psychologique*, 1903, IX, p. 79.

2. J'ai décrit cet instrument dans différentes publications antérieures; voir notamment *Année psychologique*, VII. Je rappelle ici simplement que les pointes ont 8 dixièmes de millimètre de diamètre, et que la pression qu'elles supportent est de 50 grammes.

Vous aurez à me dire chaque fois quel est l'écart qui vous paraît le plus grand, si c'est le premier ou le second. » Cette instruction ne laisse pas beaucoup de liberté au sujet; elle l'oblige à trouver une différence entre les deux écarts qu'on lui fait sentir. Je me borne à ces indications; je n'ai jamais appliqué les pointes sous les yeux du sujet, pour lui apprendre à distinguer, par la sensation tactile, les grands écarts et les petits; j'ai évité tout ce qui aurait pu perfectionner son éducation. Je ne lui ai pas davantage révélé quels étaient les écarts dont je me servais, et si les pointes étaient séparées par 1 millimètre ou par 1 centimètre. Pendant les séances, je ne lui ai fait aucune suggestion. Parfois, pour éviter un peu d'ennui et de distraction, je donnais quelques encouragements vagues; mais je me suis bien gardé de juger les réponses qui m'étaient données, de les trouver vraies ou fausses; je les inscrivais telles que je les recevais, sans ajouter aucune espèce de réflexion. Cela est très important.

Tous les examens de la sensibilité tactile ont été faits sur la face dorsale de la main gauche; la main gauche est posée à plat sur une table, sans raideur, et cachée à la vue de la personne par un écran. Pour les contacts, je me sers de mon esthésiomètre à volant. J'applique le premier contact, en disant chaque fois : voici le premier; puis, j'applique le second contact, en disant : voici le second. L'intervalle qui s'écoule entre les deux contacts est d'environ 6 secondes, parfois un peu plus long, jamais plus court.

J'appuie les pointes franchement sur la peau, et je les y laisse à demeure pendant environ une seconde; je les enlève d'un mouvement brusque. Je m'efforce que les deux contacts se fassent à peu près sur le même point de la main; naturellement, cette superposition ne peut pas être rigoureusement exacte, puisque les deux écarts de pointe dont je me sers successivement sont de valeur inégale. Dès que le sujet a donné sa réponse, je l'inscris sans commentaire; et cela prend environ dix secondes. Je fais donc à peu près quatre contacts doubles par minutes, toutes les fois que la réponse du sujet est laconique : le plus souvent le sujet s'explique longuement, et en une minute, on ne fait qu'un seul contact double. Parmi les écarts que j'emploie, il en est un qui est constant; c'est le terme commun auquel on doit comparer tous les autres; cet étalon est fourni par l'écart de 5 millimètres. Je commence par faire comparer de très grands écarts, de 12 à 15 millimètres; la différence est si nette que peu de personnes manquent de la reconnaître. Ensuite, je diminue progressivement l'écart variable; la diminution se fait par millimètres; je fais donc comparer successivement à l'étalon

toute la série des écarts, depuis 12 ou 15 millimètres, jusqu'à et y compris 6 millimètres. Je suis cet ordre descendant. Pour chaque genre d'écart variable, la comparaison se fait 5 fois; et dans ces 5 comparaisons, le petit écart est 3 fois le premier et 2 fois le second, Lorsque la personne refuse de porter un jugement sur la différence des deux écarts, ou les trouve analogues, je fais une ou deux expériences de plus, pour avoir toujours 5 jugements précis à propos de chaque écart variable.

Cette méthode est, comme on peut s'en rendre compte, une combinaison de la méthode des cas vrais et faux, et de la méthode du changement minimal.

Les auteurs qui emploient des méthodes psycho-psychiques analogues à la précédente s'arrêtent en général dans leurs essais quand ils ont obtenu soit une réponse exacte, soit une réponse fausse; ainsi, supposons qu'ils suivent l'ordre que je viens d'indiquer; ils ont commencé par faire comparer à l'étalon des écarts très grands, de 15 millimètres, et la différence a été nettement perçue; ils feront succéder à ces grands écarts des écarts moyens, qui seront moins bien perçus, et donneront lieu à de nombreuses erreurs; puis, ils feront sentir des écarts plus petits, et les erreurs deviendront de plus en plus grandes, si grandes qu'il sera évident que le sujet ne perçoit plus aucune différence. Arrivé à ce point, on s'arrête, on juge inutile d'aller plus loin. Si l'écart 9, dans l'exemple précédent, a paru égal à l'écart 5, ou si la comparaison des deux n'a donné aucun résultat, on croirait perdre son temps à continuer la recherche, en faisant comparer à 5 les écarts plus faibles, 8, 7, 6, etc.

Sur ce point, je me sépare absolument de mes devanciers. Cela paraît un paradoxe, mais je ne suis pas certain que la comparaison des écarts 5 et 7 soit impossible, par le seul fait que la comparaison des écarts 5 et 9 ne donne aucun résultat. Numériquement, cette tentative est absurde; mais elle ne l'est peut-être pas, au point de vue de la sensation tactile. Il ne faut pas étendre trop vite à un domaine des résultats ou des raisonnements qui se sont trouvés justes dans un domaine tout différent. Le principe que deux quantités égales à une troisième sont égales entre elles peut nous servir d'exemple; traduit en sensations tactiles, ce principe peut devenir complètemant faux; une sensation *a* qui diffère à peine de la sensation *b* est considérée comme lui étant égale; à son tour la sensation *b* diffère à peine de la sensation *c*, et lui paraît égale; maintenant, si on compare *a* et *c*, il est bien possible qu'on y découvre une différence des plus nettes.

En me faisant un devoir de continuer la comparaison des écarts

dont les différences paraissaient, à première vue, bien au-dessous du seuil de différence, j'ai obtenu un résultat dont je ne me serais pas même douté si je m'étais arrêté au moment où je touchais le seuil; j'ai constaté, chez des sujets dont la sensibilité tactile différentielle paraissait, à première vue, très obtuse, des signes d'une hyperesthésie vraiment extraordinaire. Cette méthode m'a appris beaucoup de faits très instructifs, dont je tirerai parti dans un instant.

II

J'arrive maintenant aux faits d'observation.

Je pourrais les présenter de deux manières différentes : ou bien par une étude synthétique, dans laquelle je chercherais à dégager les caractères communs des attitudes prises par tous mes sujets; ou bien par une étude analytique, plus curieuse des différences que des analogies, où j'établirais certains types intellectuels, et j'aboutirais à une classification. Il y a beaucoup de hasard dans le choix de l'un ou l'autre de ces procédés d'exposition. Je choisis le second tout simplement parce que j'ai été surtout frappé par les différences individuelles.

Elles ont été si fortes que je vais les présenter au moyen d'une classification. Je tiens à dire que ces classifications sont un peu personnelles; ma part d'interprétation à moi y est grande; il me paraît vraisemblable qu'un autre expérimentateur imaginerait une classification différente. En tout cas, celle que je vais exposer ne vaut que pour l'expérience très spéciale que j'imagine, c'est-à-dire la perception d'une différence entre deux écartements de pointes. Ce serait une erreur de supposer que pour une autre expérience sensorielle, et même tactile, les mêmes sujets se classeraient de la même manière. Ma classification n'a pas cette généralité-là. J'en ai la preuve. Lorsque j'ai classé mes sujets relativement à la perception des pointes, en employant la méthode de Weber, mon groupement était tout autre. Je décrivais les sujets en *simplistes* et *interprétateurs*. Je ne retrouve pas ici cette classification. Il ne faut pas s'en étonner. L'intelligence des individus est une chose bien complexe, et doit présenter des aspects très différents suivant le point de vue sous lequel on l'envisage.

Sous le bénéfice de ces réserves, auxquelles je tiens essentiellement, je donnerai d'abord une classification générale de mes sujets en conscients et inconscients.

Les Inconscients.

C'est un groupement qui a toujours un caractère provisoire. Une personne est placée parmi les inconscients parce qu'elle est tout à fait incapable de nous expliquer comment elle compare les écarts; mais ce défaut d'analyse peut tenir à des circonstances particulières, à un défaut de culture intellectuelle, à un manque d'orientation favorable; tel inconscient deviendrait conscient si on lui faisait la leçon, si on lui donnait des explications nécessaires. Mais je classe mes sujets d'après l'attitude qu'ils prennent d'emblée dès la première séance.

Parmi les inconscients, il faut faire une subdivision. Il y a des gens qui non seulement sont inconscients des procédés dont ils se servent, mais croient ne se servir d'aucune espèce de procédé; ils ont la conviction de répondre au hasard; et c'est du reste ce qui leur arrive de temps en temps, car ne trouvant aucun intérêt à un travail dont ils ne comprennent pas la nature, ils ont parfois des périodes de distraction. Mais en réalité, ils ne répondent pas au hasard quand ils sont attentifs à ce qu'ils font; ils donnent constamment une majorité de réponses justes, ce qui démontre que d'une manière ou d'une autre ces réponses sont fondées sur un certain mode de perception.

Les autres inconscients ont la conviction qu'ils font un travail sérieux, bien qu'ils ne puissent pas expliquer ce travail; ils sont persuadés de l'exactitude de leurs réponses.

Catherine. Sujet absolument inconscient de ses procédés, ne peut rien en expliquer.

Catherine est une jeune fille de dix-huit ans, cuisinière de son état, et sans culture intellectuelle. J'ai fait sur sa main un grand nombre de contacts; elle n'est jamais arrivée à m'expliquer comment elle compare les écarts. Du reste, elle n'a aucune confiance dans ses réponses, dit qu'elle n'y comprend rien, qu'elle ne sait que dire, que souvent elle répond au hasard. Aussi ces recherches lui ont-elles paru très fastidieuses et très monotones. Le tableau suivant résume les réponses faites pendant deux séances; il n'y a eu aucun progrès de l'une à l'autre. D'une manière générale, Catherine a fait plus de réponses justes que fausses, surtout pour les grandes différences; la vérité lui est apparue comme à travers un voile. C'est l'impression que donne le tableau des résultats numériques.

Expériences du toucher sur Catherine.

ÉCARTS DES POINTES	RÉPONSES	
	exactes	erronées
5 — 12	8	2
5 — 11	10	4
5 — 10	17	7
5 — 9	14	7
5 — 8	14	11
5 — 7	16	10
5 — 6	18	14

Les écarts du précédent tableau sont en millimètres ; ainsi 5 — 12 signifie que l'un des écarts à comparer était de 5 millimètres et l'autre de 12 millimètres ; naturellement, ce n'était pas toujours le plus petit écart qui était présenté le premier ; on alternait, sans régularité. Il résulte des chiffres précédents que Catherine a toujours eu une majorité de réponses justes, même pour la différence de 1 millimètre (écarts 5 — 6, les plus difficiles à percevoir de tout le tableau) ; la proportion d'erreurs a été surtout forte pour les petites différences.

Marguerite. Sujet absolument inconscient de ses procédés, ne peut pas les expliquer, et n'a aucune confiance dans ses réponses.

Marguerite, jeune fille de seize ans, intelligente, instruite, attentive ; elle s'est montrée incapable de démêler exactement la différence de deux écarts, même quand cette différence était notable, comme celle de 5 — 10. Dans l'ensemble, elle a, comme Catherine, un peu plus souvent répondu juste que faux ; mais si elle a saisi la différence des écarts, cela est resté bien vague. Voici ses résultats :

Expériences du toucher sur Marguerite.

ÉCARTS	RÉPONSES	
	exactes	fausses
5 — 10	9	9
5 — 9	12	7
5 — 8	12	5
5 — 7	11	8
5 — 6	5	7

Chez elle, toujours comme chez Catherine, l'inconscience des procédés employés s'accompagne d'une forte défiance de soi-même. Marguerite a le sentiment qu'elle répond au hasard, qu'elle ne comprend pas comment il faut s'y prendre pour comparer les deux écarts; elle finit par s'énerver de cette incertitude, juge l'expérience inutile, et me demande grâce. Cependant elle se trompe; elle ne répond pas absolument au hasard, puisque ses réponses exactes sont en majorité. J'ai pu démêler après coup une des principales causes d'erreur qui l'ont troublée; en analysant ses erreurs, j'ai vu qu'elles se répartissent en deux groupes; les erreurs consistant à trouver le deuxième écart trop grand, et les erreurs consistant à trouver le deuxième écart trop petit. Le premier genre d'erreurs a été commis 7 fois seulement, et le second 30 fois. Tout s'est donc passé comme si le premier écart, qui reste plus longtemps que le second dans la mémoire, s'élargissait; l'erreur de temps le faisait paraître trop grand. Je n'ai pas rencontré cette erreur chez d'autres personnes avec autant d'évidence [1].

Aux deux sujets précédents je joindrai Armande, une jeune fille de quinze ans, qui a bien pu faire quelquefois un commencement d'analyse de ses réponses, mais qui, en d'autres circonstances, ne s'expliquait pas comment elle pouvait faire la comparaison demandée; elle disait tantôt : « je sens une différence », tantôt : « je ne sens rien; si je me décidais, ce serait au hasard. » Je lui demandai de me donner quelques-unes de ces réponses de hasard; elle n'y consentit qu'à grand'peine; cela ne lui paraissait pas sérieux. « A quoi bon? répétait-elle; si c'est au hasard, cela ne veut rien dire. » Mais en réalité, la réponse n'était pas donnée au hasard, comme elle le croyait; car des réponses de ce genre étaient plus souvent vraies que fausses.

Nous arrivons à notre seconde catégorie d'inconscients. Ils sont inconscients soit par défaut de culture générale, soit par ignorance de la langue psychologique, soit par inaptitude à s'analyser. Mais ils ont la conviction de ne pas répondre au hasard. Si on leur demande de quel procédé ils se servent pour juger de la grandeur des écartements, ils font toujours la même réponse : ils sentent la différence d'écart; c'est pour eux une sensation.

Lucienne. Sujet absolument inconscient.

C'est une femme de trente-huit ans, point sotte, d'humeur versatile, de caractère emporté, et dépourvue de presque toute culture

1. Un aveugle m'a assuré que, dès qu'on enlève les pointes, les deux sensations qui en restent semblent s'écarter.

intellectuelle : elle ne manque pas de finesse tactile, car sur 29 fois que je lui fais comparer les écarts 5 et 5, 5, elle répond 20 fois juste, et 9 fois faux. Elle est toujours sûre de ce qu'elle affirme, mais ne sait absolument rien expliquer. Elle répète des phrases comme celle-ci : « Je le sens à la piqûre, je sens l'espace, je sens l'écartement ». Dire que c'est une sensation est un bon moyen pour se dispenser de toute justification. Mais il faut excuser une personne qui sait à peine lire et écrire.

Le hasard rapproche des personnes bien différentes. Mme A., qui a une culture d'esprit très distinguée, qui est en outre fort intelligente, n'a pas pu me donner d'autres réponses que celles du sujet précédent. Elle a développé davantage sa pensée; mais la pensée est restée la même. « Je sens l'écartement, dit-elle, du moment que je sens deux pointes, je sens qu'elles sont plus ou moins écartées ». — « Je sens deux pointes, et je sens qu'il y a entre ces pointes un écart, et je vous dis quand il est petit ou grand. » — « Je le sens, je ne peux pas dire autre chose. Je sens l'éloignement. » *D.* « Mais comment savez-vous que l'écartement est plus grand ou plus petit? » *R.* « Je suis sûre de ma sensation. » — « Mon attention se fixe sur l'écart. C'est presque un peu comme si je le voyais. » — « Je sens l'écartement. Je n'ai pas d'autre indice que cela, puisque je n'y vois pas. » Malgré de très nombreuses questions, reprises à plusieurs jours d'intervalle, je n'ai jamais pu obtenir de Mme A. d'autre explication. « Je sens », dit-elle, et cela lui suffit. Du reste, en insistant, on choque inutilement son amour-propre, car elle s'imagine vite qu'on met en doute sa véracité, sa bonne foi ou sa force d'attention, toutes choses qui sont d'ailleurs au-dessus du moindre soupçon.

Il serait peu utile de prolonger outre mesure l'étude des inconscients. Ils n'ont rien à nous apprendre, puisque eux-mêmes ne savent rien.

III. — Les Conscients.

Ceux qui ont conscience des procédés dont ils se servent et qui peuvent nous les expliquer d'une manière suffisamment claire pour que nous comprenions ce qu'ils veulent dire, emploient quatre procédés principaux de comparaison entre les écarts. Ces quatre procédés sont :

1° *L'interprétation fondée sur la forme et sur le caractère simple ou double du contact.*

2° *La comparaison par localisation abstraite.*

3° *La comparaison par localisation concrète.*

4° *L'interprétation fondée sur le caractère piquant de la sensation.*

Je donnerai une définition courte de ces divers genres d'interprétation et de comparaison; puis je ferai connaître en détail quelques résultats expérimentaux.

Interprétation fondée sur la forme et le caractère simple ou double du contact. — L'usage de ce signe suppose qu'on sait que deux pointes rapprochées donnent une sensation unique. Par conséquent, lorsque la personne sent dans un cas une seule pointe, et deux pointes dans l'autre cas, elle conclut que le premier écartement était plus petit que le second. Tous ceux qui se servent de ce procédé s'entendent pour reconnaître qu'il consiste à faire deux jugements indépendants; et ensuite on les rapproche. Ce sont, en outre, des jugements verbaux.

Comparaison par localisation abstraite. — Ce procédé alterne, le plus souvent, avec le précédent. Je l'appelle procédé par localisation abstraite pour l'opposer à un autre procédé qui est beaucoup plus rare, et qu'on peut désigner sous le nom de *localisation concrète*. La localisation abstraite se fait avec abstraction de la région sur laquelle on a exercé les contacts; le sujet ne situe pas les pointes sur une partie déterminée de sa main, par exemple sur tel métacarpien ou sur tel espace interosseux; il oublie sa main, et il situe les pointes par rapport les unes aux autres sur une surface indéfinie; il sait bien que c'est le dos de sa main qui est touchée, il peut à la rigueur se la représenter, mais il ne se sert pas de cette représentation de l'organe pour comparer les deux écartements. Il tient compte de la distance des pointes; celles-ci lui apparaissent sous une forme schématique, par exemple comme de petits points; il peut se les représenter comme des points visibles ou comme des points touchés; ces points sont soit disposés sur la même ligne, soit sur deux lignes parallèles; et la comparaison de leur longueur a lieu par une comparaison directe de leurs positions, à peu près comme si une personne nous montrait des points marqués à l'encre sur une feuille de papier et nous demandait si la distance des points 1 et 2 est égale à celle des pointes 3 et 4.

Comparaison par localisation concrète. — Au lieu de se représenter sa main comme surface sensitive d'une forme indéfinie, on se représente toutes les particularités de forme qu'elle présente, et on en tire parti pour l'appréciation de l'écartement des pointes; par exemple, si l'on croit percevoir que les pointes sont posées sur deux métacarpiens voisins, on en conclut que l'écartement de ces deux os donne celui des pointes. Ce mode de comparaison

paraît être compliqué, de par sa description même ; il n'a pas pu être analysé complètement.

Interprétation fondée sur le caractère piquant des pointes. — Les pointes rapprochées donnent, toutes choses égales d'ailleurs, une impression plus douloureuse, plus piquante que les pointes plus éloignées ; c'est un signe dont quelques rares sujets se sont servis.

Sans vouloir exagérer les subdivisions, je pense que je puis placer ici tout un premier groupe de sujets, les sujets à type normal. Ce sont ceux qui emploient à doses variées les procédés que je viens de décrire, ou du moins les trois premiers de ces procédés. Nous opposons ces types normaux à des types aberrants qui, par suite d'une structure particulière de leur esprit, se comportent tout autrement.

Types normaux.

Je pourrais en citer un très grand nombre. Trois exemples suffiront ; chacun, du reste, présente quelques traits particuliers.

M. Lary emploie les procédés 1 et 2, la forme du contact de la localisation abstraite.

M. L., préparateur de mon laboratoire, est un homme de trente ans, bien versé dans les études psychologiques, et qui sait s'observer. Dès sa première séance (27 février 1902) il montre une certaine finesse pour distinguer des écarts peu différents comme le prouvent les chiffres suivants :

Expériences de toucher sur M. L.

ÉCARTS	RÉPONSES		EXPRESSIONS DE DOUTE
	exactes	fausses	
5 — 10	3	5	2
5 — 15	7	1	1
5 — 8		2	2
5 — 7	4	0	2
5 — 6	2	3	1

Il connaît l'esthésiomètre, sait que les pointes sont toujours les mêmes et n'ignore pas que deux pointes suffisamment rapprochées donnent une impression unique. Je l'ai interrogé à propos de chaque appréciation qu'il me donnait ; sur ma demande, à la fin de

la séance, il a résumé par écrit les renseignements qu'il venait de me fournir :

« Deux procédés de comparaison principaux. Le second procédé sera expliqué un peu plus loin.)

« Dans un cas, il me semble qu'il y ait comparaison directe des sensations. La sensation du premier double contact persiste, longtemps, comme une piqûre. Au moment du second double contact, il me semble que les pointes de l'instrument viennent s'intercaler, par exemple, entre les traces des sensations persistantes. Il y a, dans ce cas, localisation visuelle : les figures persistantes sont localisées à peu près comme le représente le dessin :

• • • •
1 2 2 1

« Je ne vois pas, d'ailleurs, la main nettement, ni les pointes de l'instrument. La localisation est faite sur une surface obscure. »

Ces quelques lignes sont la synthèse de toutes les remarques que M. L. a faites pendant les contacts : et la synthèse a de bonnes garanties d'exactitude, car le sujet a expliqué verbalement ses appréciations chaque fois, en détail, à propos de chaque contact. Il est intéressant de rechercher dans les premières réponses qui nous ont été données comment M. L. a pris conscience du procédé dont il se servait. Je cite donc quelques-unes de ses réponses. Voici la première qu'il ait faite :

A comparer 5 m.-10 m. Il dit : « Le deuxième (contact) plus petit. J'ai eu une sensation de persistance du premier jusqu'au second, et il m'a semblé que les pointes du second s'intercalaient entre les traces du premier qui se sont évanouies à ce moment-là ». — « Le deuxième est le plus petit. Il y a une comparaison directe. C'était très net. Je n'ai pas interprété. Ses deux contacts m'ont semblé très nets. Je les ai vus écartés sur ma main dans un cas, et moins écartés dans l'autre ». — « L'image visuelle jouait un rôle ; les deux piqûres étaient localisées dans l'espace ». — « J'ai l'impression que c'est visuel. L'impression persistante est à la fois visuelle et tactile. »

On remarquera que pour M. L. ce procédé résulte d'une comparaison directe de deux sensations, et non de deux jugements ; M. L. a la conviction qu'il n'interprète pas, il compare. Cependant, il a très souvent commis des erreurs, et cru que les pointes d'un écartement étaient comprises dans celles de l'autre écartement quand c'était tout juste le contraire.

Quinze jours après, nouvelle séance, où M. L. me donne quelques détails complémentaires sur son image visuelle de localisation. « C'est

légèrement visuel. Je ne vois pas ma main. *D.* Voyez-vous les pointes de l'instrument? *R.* Non, je ne vois que des points. C'est tout à fait schématique. Je vois une surface noire. *D.* Mais cette image schématique, est-ce vous qui l'appelez, ou bien vient-elle seule? *R.* Elle vient seule, elle s'impose à moi, elle apparaît immédiatement. Ce n'est pas après une sensation tactile et pour savoir comment cela se passe que je me fais une image visuelle. Elle me paraît donnée immédiatement, comme si c'était une sensation. Je vois cela comme de ces figures noires des ouvrages de géométrie, où les lignes sont en blanc... quand je dis figures noires, c'est une simple comparaison. »

M. L. a souvent tiré parti de la forme des contacts pour juger les écarts. Ce second procédé a été utilisé à peu près aussi fréquemment que le précédent. Il le décrit dans les termes suivants :

« D'autre part, j'ai tantôt la sensation de deux pointes bien nettement séparées, mais sans qu'il y ait localisation, et la sensation d'une seule pointe, ou d'une surface, ou de deux pointes en contact. Dans ce cas, j'interprète et je déclare plus grande la sensation des deux pointes nettement séparées. — En général, je ne crois pas qu'il y ait eu localisation dans ce procédé de comparaison ; je me rappelle cependant avoir perçu une fois les deux pointes en contact entre la double sensation persistante des pointes séparées • 1 • 2 • 1 . »

Ce qu'il y a de plus intéressant dans cette observation, c'est sa clarté. M. L., qui se soumettait pour la première fois à ce genre d'expérience, a de suite pris conscience des moyens qu'il employait. On vient de voir avec quelle précision il nous les explique. Je n'ai exercé sur lui aucune suggestion ; même dans ses premières réponses, et avant toute demande de ma part, il signalait son procédé. Au premier contact, il s'est servi de la localisation abstraite et l'a dit ; au contact suivant, il prenait en considération la forme du contact et il l'a également dit. Je transcris ces deux réponses, intéressantes pour la franchise et la spontanéité de l'analyse mentale.

5-10. « Le deuxième plus petit. J'ai eu une sensation de persistance du premier jusqu'au second, et il m'a semblé que les pointes du second s'intercalaient entre les traces du premier, qui se sont évanouies à ce moment-là.

10-5. « Je crois que le deuxième est le plus grand. Je le dis parce que le premier m'a fait l'impression d'une petite surface et non de deux pointes. »

Le procédé de la localisation a été employé 14 fois, et le procédé tiré du nombre et de la forme 19 fois; les autres réponses sont ou ambiguës ou très laconiques. Aucun des deux procédés n'est plus sûr que l'autre; les deux sont exposés à de nombreuses erreurs.

M. V. H., sujet conscient, se sert de la forme du contact, de la localisation abstraite et de la localisation concrète.

M. V. H. est un de mes assidus collaborateurs depuis de longues années. Je n'ai fait avec lui qu'une seule séance ; je me proposais, non de déterminer son seuil de sensibilité, mais de rechercher par quels procédés mentaux il arrivait à comparer les deux écarts. Je savais qu'il est rompu à l'exercice de l'introspection, qu'il a le jugement sûr et précis. Il connaissait mon esthésiomètre, savait que je me servirais toujours des mêmes pointes, appliquées avec la même force. Le tableau suivant nous montre qu'il n'a pas eu une grande exactitude de perception, puisqu'il a fait des erreurs pour l'écart 5-10 et l'écart 5-8.

Exercices du toucher sur M. V. H.

ÉCARTS	RÉPONSES		EXPRESSIONS DE DOUTE
	exactes	fausses	
5 — 12	4		1
5 — 10	1	2	3
5 — 8	3	1	3
5 — 6	2	1	2

Après chaque comparaison, il faisait en général un commentaire long et minutieux.

L'analyse de ces commentaires montre que M. V. H. a demandé des renseignements à trois sources différentes :

1° La forme du contact et la distinction des pointes. M. H. sait que deux pointes rapprochées suffisamment donnent une sensation unique ; et il s'est souvent servi de cette notion. Exemples, après l'excitation 10-5. « Le deuxième est probablement plus court. C'est un raisonnement. Il doit être plus court. Pour le premier (contact), j'ai senti deux pointes, mais pas nettement séparées ; une sorte de traînée les réunissait, dans le sens transversal de la main. Pour le deuxième contact) j'ai senti moins les deux pointes, mais le contact était plus pointu ». C'est bien la nature simple ou double du contact qui est ici prise en considération. Autre exemple : « Le deuxième est plus long. Le premier est formé de deux pointes pas très bien distinctes. Le deuxième est formé de deux pointes bien distinctes ». M. V. H. se rend compte que lorsqu'il utilise ces caractères-là, il le fait par raisonnement ; il ne compare pas deux sensations, mais deux jugements. Même observation nous avait été donnée déjà par M. L.

« J'ai eu, dit encore M. V. H., deux pointes obtuses senties séparément, et à l'autre contact deux pointes plus fines. J'ai eu alors deux jugements indépendants, et il m'a semblé que cela avait lieu quand les deux contacts ne se produisaient pas au même endroit de la peau. » Encore :

« Le deuxième est un peu plus court. C'est un raisonnement. Dans le premier (contact) il y avait un point froid sur un endroit dur. Le deuxième était plus petit, sur un autre point de la peau. C'était bien une comparaison de jugements. J'avais d'abord fait les deux jugements indépendamment. Le deuxième jugement n'est pas fait en vue du premier, il compose quelque chose d'entier. Dans ces jugements, le caractère tactile domine. »

2° *Localisation abstraite.* — Le sujet se représente les deux pointes d'un écart par rapport aux deux pointes de l'autre; il constate une relation de position entre les pointes; le plus souvent les quatre points sont sur une même ligne, et ceux d'un écartement sont entre ceux de l'autre; parfois les quatre points sont vis-à-vis, sur deux lignes parallèles; parfois encore un seul point des deux écarts est entre les deux points de l'autre. Dans tous ces cas, le sujet se représente visuellement sa main, mais, dit-il, « d'une manière abstraite, comme un petit dessin que je ferais sur le papier; je me représente la forme même du contact, mais d'une manière abstraite; il n'y a pas la peau, la main n'y est pas ». Le sujet ne procède point ici par comparaison de jugement; il compare, d'après son témoignage, position à position, c'est-à-dire sensation à sensation. Voici un exemple. Je fais sentir un écart de 6 mm., puis un écart de 5 mm. M. H. répond : « Le deuxième est plus court, sûrement. Au premier, une pointe très pointue et une autre plus grosse et moins forte. Pour le deuxième (contact) un point exactement correspondant au premier, et un autre mousse. Alors, le deuxième contact est plus court, parce que je le sens au milieu du premier. Quand j'aperçois que le deuxième contact est au même point que le premier, j'oublie aussitôt de penser que c'est du même point de la peau, je n'y pense plus, parce que c'est inutile à la comparaison. *D.* Ici, le deuxième contact a été jugé surtout par comparaison avec le premier? *R.* Tout à fait. J'ai d'abord senti que c'était au même endroit de la peau. Ensuite, j'ai senti qu'un des points concordait, et que le deuxième était au milieu. »



Dessin de M. V. H.

Localisation concrète. — C'est la partie la plus originale de l'observation. La localisation abstraite est relative aux deux contacts; la localisation concrète est en même temps relative à la main; on fixe l'attention sur la place de la sensation. Exemple : « Le premier contact entre le deuxième et le troisième tendon, transversalement; je le sentais plonger, et j'ai senti à peine deux pointes; elles étaient réunies; le deuxième contact était placé sur le tendon de l'index; une pointe dessus et l'autre à côté. La sensation tactile était différente, et j'en ai conclu que le deuxième contact est plus long. » (M. H. veut dire plus grand comme écartement.) Encore : « Le deuxième contact m'a paru plus long parce qu'il touchait un tendon que le premier contact ne parvenait pas à toucher. » Encore : « Peut-être un peu plus large, le deuxième. Oh! rien. Je me suis représenté visuellement l'endroit même de la peau, car c'est un endroit très caractéristique, sur le tendon du médius; deux pointes très rapprochées. Le deuxième contact était exactement au même endroit de la peau que le premier, mais il semblait que les deux pointes encadraient le tendon, tandis que le premier était dessus tout entier. J'en ai conclu que le deuxième était plus long. C'est un raisonnement complexe. » Il est possible que cette tendance à localiser les deux contacts par rapport à la main provienne des expériences très nombreuses que l'auteur a faites, il y a trois ou quatre ans, sur la localisation des sensations tactiles. Il a longuement étudié la question, par la méthode expérimentale, de sorte que l'idée de contact éveille en lui, tout naturellement, l'idée des procédés par lesquelles on situe ce contact dans la région du corps qui a été excitée.

M. Sim., sujet conscient, emploie les mêmes procédés que le sujet précédent, à quelques nuances près.

Cette observation n'est pas de celles qui m'offrent une sécurité complète. Je ne suis pas certain de l'avoir bien prise. M. Sim. ne m'a pas fait spontanément l'analyse de ses procédés; volontiers, il se serait contenté de répondre en faisant connaître seulement les résultats de ses comparaisons. Je l'ai obligé à s'expliquer davantage et à plusieurs reprises il s'est plaint de mon insistance. « Vous me forcez, répétait-il, à me rendre conscient d'une chose qui n'était pas consciente. » C'est donc de l'introspection forcée. Ai-je en outre influencé ses explications par quelque suggestion involontaire? Je ne le pense pas, mais je ne garantis rien.

Ce que M. Sim. explique le mieux, ce sont les appréciations fondées sur la forme et le nombre des contacts. « Le premier, dit-il, paraît le plus grand; il y avait la sensation de 2 pointes; tandis que

pour le second, il n'y avait qu'une pointe. Là ce n'est plus une comparaison entre deux écarts différents, parce que je suis obligé pour chacun de me demander s'il y a une pointe ou deux. C'est le résultat d'un jugement porté sur chacune des deux sensations. Il y a deux opérations d'analyse successives, portant sur chacun des écarts avec nécessité de les formuler en mots. Ce n'est pas un procédé d'emblée. » Nous connaissons ces sortes de jugements, pour les avoir déjà analysés plusieurs fois, nous n'insistons pas.

Bien plus obscur est un autre procédé, qui consisterait à comparer les deux écarts comme deux sensations différentes. Ici, l'explication que donne M. Sim. est extrêmement vague. Je transcris quelques-unes de ses réponses : « Pour le premier, sensation d'un grand écartement. Pour le second, sensation d'un petit écartement. » — « La sensation n'a pas besoin d'être analysée pour que je sente la différence. » — « J'ai le souvenir du premier écart; j'attends le second en me disant : voilà l'écart qu'il va avoir s'il est aussi grand que le premier; et puis, je suis surpris aussitôt qu'il arrive ». — « J'ai presque l'impression qu'il y a une sensation de différence; s'il y a jugement dans ce cas-là, il serait si facile qu'il serait presque inconscient. On a comme la sensation brute d'une chose qu'on voit les yeux ouverts; on n'a pas besoin de se dire que ça va de là à là. On a la conscience d'une évidence. » Toutes ces remarques reviennent en somme à dire qu'il se produit une sensation d'écartement. Je pose alors la question : De quelle nature sont ces sensations? Est-ce tactile, visuel, verbal? *R.* Ce n'est pas beaucoup visuel. J'ai la sensation qu'il y a un écart de peau entre les deux pointes : il me semble que je sens la peau entre les deux écarts. *D.* Comment comparez-vous? *R.* Vous faites les contacts au même point. Si j'ai senti les deux premières pointes assez rapprochées, je ne sais pas si je n'ai pas la sensation de deux autres pointes en dehors par localisation. » C'est le procédé de la localisation abstraite, qui était si franc chez M. L. M. Sim. ne le suppose qu'avec doute et comme à regret. Quelque temps après, il précise un peu, à propos d'un autre contact : « Il me semble que le second pourrait se loger à l'intérieur du premier. » — Enfin, il a donné une réponse plus complète, où se démêle un enchevêtrement de la localisation abstraite et de la localisation concrète : « Ce sont, dit-il, des sensations de localisation de deux pointes, l'une par rapport à l'autre. L'une a ses deux pointes localisées autour du métacarpien du médius, et l'autre aurait une pointe sur le métacarpien de l'index et l'autre sur l'annulaire. Je grossis l'écart des pointes pour mieux expliquer, mais cela répond à quelque chose de vrai. *D.* Ces localisations dont vous parlez

ont-elles une relation avec votre main? *R.* Oui, plus ou moins nette. Je crois même au fond que c'est ainsi que je fais la comparaison tactile des deux choses, c'est une localisation tactile sur la peau, mais peu importe que ce soit sur le pouce ou sur un autre doigt. Je ne pense jamais où ça est. J'ai bien du reste la sensation que ma peau est une surface vague qui sent. » Sous cette forme toujours un peu embarrassée, l'explication me paraît être la même que celle qui a été donnée par M. L. et par M. V. H., nos deux précédents sujets.

Il est singulier que, coïncidant avec cette analyse embarrassée, les perceptions soient très bonnes; M. Sim. a montré beaucoup de finesse dans la distinction des contacts. Ceux qui s'analysent le mieux ne sont pas nécessairement ceux qui perçoivent le mieux; les deux fonctions sont indépendantes.

Expériences de toucher sur M. Sim.

ÉCARTS	RÉPONSES		EXPRESSIONS DE DOUTE
	exactes	fausses	
5 — 20	2	0	0
5 — 15	2	0	0
5 — 12,5	1	1	0
5 — 10	1	1	0
5 — 9	2	0	0
5 — 8	1	0	1
5 — 7	2	0	0
5 — 6	0	0	2
5 — 5,5	2	0	0
5 — 5,25	2	0	0

Henri Bill. se sert uniquement de la forme et du nombre des contacts.

Henri B. est un employé de magasin, âgé de trente ans, qui a une intelligence naturelle très supérieure à sa condition. Il ignore le langage de la psychologie, et quelques-unes de ses réponses n'étaient pas claires. Je lui avais expliqué l'esthésiomètre; dans des expériences antérieures, que je n'ai pas citées parce qu'elles sont sans intérêt, je lui avais montré que deux pointes très peu écartées donnent une impression qui paraît unique. C'est une notion dont il s'est servi constamment dans ses comparaisons; presque à chaque contact, il porte son attention sur le nombre de pointes. Exemple : « Le premier, une seule pointe; au deuxième, j'en sens deux; le deuxième est le plus grand. » Les sujets plus versés que lui dans le langage de la psychologie nous ont appris que lorsqu'on emploie cette méthode pour se rendre compte de la valeur des deux écarts,

on fait deux jugements indépendants l'un de l'autre; et c'est seulement quand les deux jugements sont formés qu'on les rapproche, et qu'on en tire la conclusion. M. Henri Bill. ne peut pas nous faire une analyse aussi précise; mais il l'a confirmée, sans s'en douter, par la manière dont il faisait des réponses. Il n'attendait pas d'avoir senti les deux contacts pour parler; dès qu'il sentait le premier, il l'analysait, cherchait à savoir s'il y avait une sensation unique ou deux sensations, puis répondait; il faisait de même pour le second. C'est une démonstration indirecte de l'indépendance des deux jugements.

Un petit détail montre aussi que le nombre et la forme du contact sont des signes qui peuvent être interprétés à contre-sens. M. Henri Bill. s'est imaginé quelquefois, et j'ignore pour quelles raisons, que certaines sensations de pointe unique, mais large, couvrent une plus grande surface que deux pointes rapprochées; c'est vers la fin de la séance qu'il a adopté cette interprétation nouvelle. Aussi, jugeait-il que certains écarts étaient plus grands que d'autres, bien que les premiers ne fissent sentir qu'une seule pointe. Toutes les interprétations données sous l'influence de cette idée sont erronées. Ce sont bien des erreurs d'interprétation; elles n'ont rien à faire avec la sensation proprement dite.

Ce qui rend énigmatiques beaucoup des perceptions de M. H. B., c'est qu'il a très souvent évalué les distances des pointes sans pouvoir nous expliquer sur quel fondement il appuyait son évaluation. Ainsi, il a dit souvent : « dans le premier, deux pointes; dans le second, deux pointes aussi, mais plus rapprochées ». Souvent même, précisant davantage; il disait : « dans le premier, deux pointes écartées de 5 millimètres; dans le second, les deux pointes existent aussi, elles sont plus écartées, de 1 centimètre au moins ». Je n'ai pas pu m'expliquer d'où provient cette estimation. Elle pourrait résulter aussi d'une application de ce que nous avons appelé la localisation abstraite. De toute façon, l'estimation de distance est un jugement porté sur la sensation ou sur certains signes sensoriels, ce n'est pas un fait primitif, une donnée des sens. La finesse de perception est moyenne.

(*La fin prochainement.*)

Alfred Binet.

LA PUDEUR

L'exemple de ceux qui ont abordé le problème de la pudeur prouve qu'il est difficile d'en parler comme nous voudrions le faire, en psychologue, sans prendre parti pour ou contre ce sentiment, sans le dénoncer comme un préjugé ou le célébrer comme une vertu, en ne faisant que l'analyser et renonçant à le juger du point de vue et avec les préoccupations ou arrière-pensées du moraliste, de l'éducateur ou du sociologue. Cependant, quand même il s'agirait du procès de la pudeur, ce procès demanderait avant tout à être informé et instruit, et peut-être découvrirait-on alors qu'il ne demande rien de plus. Le plus clair résultat de certaines enquêtes, lorsqu'elles sont bien conduites et loyalement interprétées, est, en effet, de ramener d'une façon inattendue au respect des institutions et des faits contre lesquels on était d'abord parti indiscrètement en guerre. Il y a lieu de croire que la pudeur est dans ce cas, et qu'elle n'a rien à craindre d'une lumière complète, si celle-ci peut être faite.

La première question qui se pose au sujet de la pudeur est celle de savoir si elle est innée ou acquise. Il en faut bien voir le sens et la portée, je devrais dire la tendance. Quand on demande si la pudeur est naturelle ou apprise, on veut en réalité savoir, et on prétend décider, si elle est légitime et fondée, ou au contraire fausse et sans valeur, pour qui se place au point de vue proprement humain, pour qui s'élève au-dessus des préjugés et superstitions de l'état social, et s'affranchit, au moins en pensée, de la tyrannie de la coutume et des mœurs. Sous couleur de débattre un point de fait, on discute donc un point de droit.

Là-dessus les opinions opposées, sous leur forme extrême, sont d'ailleurs également insoutenables. En effet, qui pourrait dire que la pudeur n'est pas « aux trois quarts apprise[1] », étant donnée l'infinie variété de ses lois; et, d'autre part, qui oserait conclure de ce qu'elle ne sait, pour ainsi dire, où se prendre et s'accroche à tout, qu'elle est fantaisie pure et n'a pas son principe dans la nature humaine? Il faut distinguer en théorie, alors même qu'on ne pour-

1. Stendhal. *Physiologie de l'amour*, ch. xxvi : De la pudeur.

rait les démêler en fait, un fonds inné de pudeur, élémentaire et simple, et un apport considérable d'idées et de sentiments factices, représentant l'exploitation ou la mise en valeur de ce fonds primitif par l'imagination, une pudeur de convention, ajoutée à la pudeur naturelle, végétation parasitaire, recouvrant la plante qui la porte, l'étouffant, lui prenant son suc, sa substance, en altérant et corrompant la nature.

Mais qu'est-ce que la pudeur? Car le mot même veut être défini. Désigne-t-il un sentiment spécial, qui ne se rencontre qu'en l'amour, ou général, c'est-à-dire commun à toutes les affections : amitié, patriotisme, affections de famille, etc? La pudeur est-elle même, à proprement parler, un sentiment? N'est-elle pas plutôt un mode ou façon de sentir, à savoir la forme craintive de l'amour ou de toute autre affection, la retenue ou la réserve qu'on s'impose à soi-même, afin de l'imposer aux autres, le contraire, en un mot, de l'abandon et de la confiance? Selon nous, il n'y a pas de raison de l'attribuer en propre à l'amour, pas d'autre du moins que celle-ci : l'amour étant le sentiment le plus puissant, le plus riche en développements, le plus complexe, le plus nuancé, celui qui relève le plus de l'imagination, a été pris pour type de tous les autres; la pudeur qui s'y rapporte est donc aussi et par là même la pudeur-type. La pudeur est, en outre, moins un sentiment qu'une forme particulière que tous les sentiments peuvent prendre, à savoir la forme farouche, aisément offensée, réservée et digne, craintive et fière.

Étudions cependant la pudeur amoureuse comme étant la plus saisissante, la plus significative.

Elle a été l'objet de bien des théories. La plus simple et la plus grossière est celle que j'appellerai la théorie *naturaliste* qui réduit la pudeur au minimum, pour ne pas dire à néant, qui la définit la crainte de l'amour physique, de ses dangers et de ses risques, qui la rattache à l'instinct de conservation et de défense, et ne veut voir dans les complications ultérieures de ce sentiment qu'une bizarrerie de la mode, laquelle elle-même ne peut être expliquée, mais n'a pas à l'être. Cette théorie, qu'on pourrait aussi bien appeler sceptique, puisqu'elle tranche par la négation le problème à résoudre, invoque comme argument l'absence de pudeur, au sens commun du terme, chez l'universalité des enfants et la majorité des sauvages. Mais, comme le remarque W. James[1], le premier exemple ne prouve rien, et le second, peu de chose : la pudeur, dérivant de l'instinct sexuel, ne peut se rencontrer chez les enfants, chez qui cet instinct n'est pas

1. *Psychology*, II, 435-7.

éveillé encore; et à supposer que les sauvages manquent totalement de pudeur, il faudrait savoir si, chez eux, ce sentiment fait défaut par nature ou par dégradation et abrutissement.

Admettons cependant que la pudeur n'est pas naturelle. Et il faut l'admettre, à ce qu'il semble, ou croire que la nature se contredit. En effet, elle a mis l'amour dans le cœur de l'homme; comment y aurait-elle mis aussi la pudeur, qui est la résistance à l'amour? La pudeur serait donc d'institution humaine.

Théorie radicale et simpliste, mais non pas simple! Elle supprime une difficulté, mais en crée une autre. Si la pudeur est une convention ou un préjugé, comment s'est-elle établie, développée, continue-t-elle à se maintenir? Il faut lui fournir au moins un prétexte. Les philosophes naturalistes font mieux; ils lui trouvent une raison. Mais, partant de cette idée que la pudeur est une illusion psychologique, ils ne se mettent pas en peine de l'expliquer, en quelque sorte, directement, ils ne croient pas devoir entrer dans cette illusion, en vue de la comprendre; tenant *a priori* la pudeur pour déraisonnable et injuste, ignorante d'elle-même et de ses fins, ils n'ont garde de consulter ceux qui en sont les dupes ou les victimes, de les appeler en témoignage; ils se chargent eux-mêmes de trouver un sens à un sentiment qui n'en a pas, ils lui découvrent une raison transcendante et cachée, qui satisfait leur esprit, et ainsi doit être juste, encore qu'elle confonde les âmes simples, sans philosophie, en état d'éprouver la pudeur, mais non de la comprendre.

Ils font aujourd'hui rentrer la pudeur dans les desseins et les ruses du Génie de l'espèce, dans le machiavélisme de la sélection. Avant Darwin, ils la rattachaient à l'instinct de conservation. Diderot la définit une prudence amoureuse instinctive. « L'homme, dit-il, ne veut être ni troublé ni distrait dans ses jouissances. Celles de l'amour sont suivies d'une faiblesse qui l'abandonnerait à la merci de son ennemi. Voilà ce qu'il peut y avoir de naturel dans la pudeur; le reste est d'institution [1]. » Stendhal est plus romanesque et plus subtil encore. « On a observé, dit-il, que les oiseaux de proie se cachent pour boire: c'est qu'obligés de plonger la tête dans l'eau, ils sont sans défense en ce moment. Après avoir observé ce qui se passe à Otaïti, je ne vois pas d'autre base naturelle à la pudeur [2]. »

L'explication, dira-t-on, est à coup sûr forcée, mais elle ne peut manquer de l'être; car c'est de la pudeur de l'homme ici qu'il s'agit, et l'homme court peu de risques en amour. Il n'en est pas de même de la femme; aussi est-ce chez elle que la pudeur est naturelle et

1. Supplément au *Voyage de Bougainville*.
2. *Loc. cit.*

vraiment développée. « Lorsque la femme a connu par l'expérience ou l'éducation les suites plus ou moins cruelles d'un moment doux, son cœur frissonne à l'approche de l'homme. Le cœur de l'homme ne frissonne point; ses sens commandent, et il obéit. Les sens de la femme s'expliquent, et elle craint de les écouter. L'homme conserve toute son impulsion naturelle vers la femme; l'impulsion naturelle de la femme vers l'homme, dirait un géomètre, est en raison composée de la directe de la passion et de l'inverse de la crainte[1]. »

L'argument est spécieux, mais confrontons-le avec les faits, et poussons-le jusqu'au bout. D'abord la pudeur n'est pas un instinct averti, une prudence acquise, mais une appréhension vague, comme gratuite, sans objet défini, le sentiment et la crainte d'un mystère. Supposons-la cependant éclairée sur les dangers de l'amour, distincte de l'innocence et de la candeur, ne faudra-t-il pas distinguer entre les dangers qu'elle redoute? Est-ce qu'elle aurait, par exemple, rien de commun avec les transes de Rousseau à la suite de son aventure avec la Padoana[2], avec la crainte d'avarie, pour employer un euphémisme à la mode? Est-ce qu'elle dériverait du même principe que les pratiques malthusiennes?

Comme pour ne pas avoir à reconnaître à la pudeur une fin si égoïste et si basse, on est allé lui chercher une fin précisément inverse, d'un altruisme transcendant, on a dit qu'elle était « une condition de la sélection sexuelle. Si la femme se donnait sans discernement à tous, l'espèce en souffrirait. *Heureusement* (!) le désir rencontre chez elle cet obstacle, la pudeur, et il ne peut la vaincre qu'à la condition d'être attiré fortement par quelque qualité notable dans l'objet désiré, qualité qui sera ensuite transmissible à l'espèce[3]. »

La pudeur nous est donc présentée tantôt comme une force cosmique, un principe conservateur, et régénérateur de l'espèce, tantôt comme une forme particulière de l'instinct de conservation individuelle; dans les deux cas, on part d'hypothèses arbitraires qui ont un caractère commun, celui d'assigner à la pudeur une fin cachée, étrangère à l'amour.

Or, s'il est permis, et peut-être nécessaire, de tenter une interprétation finaliste de la pudeur, il est illégitime et superflu de lui supposer une fin transcendante ou externe. Il paraît sage et prudent de ne pas attribuer à la pudeur un objet qui la dépasse et qu'elle-même ignore. C'est assez, pour la définir, des fins qu'elle se donne ou se reconnaît.

1. Diderot, Supplément au *Voyage de Bougainville*.
2. Voir *Confessions*, partie II, livre VII.
3. Guyau, *Irréligion de l'Avenir*, p. 254, 7e édit.

En fait, elle est la crainte des suites immédiates, prévisibles de l'amour, non de ses effets indirects, éloignés et inconnus, ou mieux encore la crainte de l'amour même, crainte qui n'exclut pas l'attrait, mais au contraire le suppose, et, bien plus, le laisse voir. C'est donc la méconnaître que la représenter comme un sentiment distinct de l'amour, et qui en puisse être séparé.

Ainsi elle ne consiste pas à se révolter contre les fins de la nature, à renier les sentiments humains, à fuir l'amour comme une souillure. Rien n'est plus, je ne dis pas seulement étranger, mais directement contraire à la pudeur que le culte idolâtrique de la virginité, que la mystique horreur de l'union sexuelle, conçue comme un péché, et désignée sous des noms flétrissants et odieux : œuvre de chair, fornication, etc. L'impudeur n'est pas un caractère attaché à certains actes, à certaines fonctions; elle réside dans l'imagination et les sentiments; elle est un état d'âme. La spiritualité, si par là on entend la chasteté ou continence, est souvent impudique, tandis que l'amour parfois s'épure à sa flamme même : tous les grands voluptueux sont chastes, a remarqué Flaubert. « La vraie pureté, dit aussi Guyau, est celle de l'amour. On peut dire que la chasteté véritable est dans le cœur, qu'elle survit à celle du corps, qu'elle cesse au contraire là où elle devient impuissance, restriction, obstacle au libre développement de l'être entier : un eunuque ou un séminariste peut n'avoir rien de chaste; le sourire d'une fiancée à son amant peut être infiniment plus virginal que celui d'une nonne... Saint Jérôme, dans le désert, croyant, comme il le raconte, voir danser nues, au clair de lune, des courtisanes romaines, avait au fond le cœur et le cerveau moins purs que Socrate rendant sans façon visite à Théodota[1]. »

Mais si la pudeur n'est pas une « mutilation morale », si elle se rencontre, non en dehors de l'amour, mais dans l'amour même, elle ne consiste donc pas à le redouter et à le fuir, elle ne va pas à l'empêcher de naître et à l'anéantir. Quel est alors son objet? Au lieu d'être un obstacle à l'amour, elle paraît être un frein naturel qui retient l'amour dans les conditions de son développement normal. Elle tend à en fortifier le germe, à en assurer l'éclosion. Elle ne contredit pas la fin de la nature, qui est de perpétuer l'espèce; elle sert au contraire cette fin. Cela de deux manières : elle est une sauvegarde contre l'amour, et elle est un agrément de plus, une grâce ajoutée à l'amour.

1. Guyau, ouv. cité, p. 256.

La pudeur met d'abord l'amant en garde contre lui-même et les autres, elle le protège contre l'amour qu'il ressent et celui qu'il inspire.

Elle a sa fonction et son rôle dans la lutte des sexes. Elle protège l'être aimé contre la grossièreté des désirs et des convoitises de l'amant. « Chez les espèces animales, dit Guyau, la femelle a toujours été quelque peu en danger auprès du mâle généralement plus fort; l'amour était, non seulement une crise, mais un risque; il fallait donc adoucir l'amoureux avant de se livrer à lui, le séduire avant de le satisfaire[1]. » De même dans la race humaine à l'origine. « La pudeur était une sorte d'amour expectant, nécessaire dans l'état de guerre primitif, une épreuve, une période d'étude mutuelle. Lucrèce a remarqué que les enfants avaient contribué par leur faiblesse et leur fragilité à l'adoucissement des mœurs humaines; la même remarque s'applique aux femmes, à ce sentiment de leur fragilité qu'elles éprouvent à un si haut degré dans la pudeur et qu'elles ont pu en partie communiquer à l'homme. Les frissons et les craintes de la femme ont fait la main de l'homme moins dure; sa pudeur s'est transformée chez lui en un certain respect, en un désir moins brutal et plus attendri; elle a civilisé l'amour[2]. »

Comme il y a deux sortes d'amour : celui qu'on inspire, sans l'éprouver, et celui qu'on partage, il y a aussi deux sortes de pudeur. Supposons une femme luttant contre un amour qu'elle ne partage pas : la lutte sera alors une révolte de tout l'être. Dans la barbarie primitive, qui peut toujours refleurir et dont nous avons de beaux restes, la femme est une proie, un objet de convoitise brutale; elle se défend, comme l'animal traqué, avec la plus sauvage énergie, contre les pires violences. Sa pudeur est faite de peur, de colère, de honte, d'indignation et de dégoût. Dans la vie civilisée, sans cesser complètement d'avoir à se défendre contre la suprise et la violence, la femme se défend contre la ruse, le marchandage, c'est-à-dire contre la convoitise à la fois animale et intéressée; si elle est clairvoyante et fière, et si elle n'aime pas, si elle n'est ni flattée ni attendrie par l'amour qu'elle inspire, sa défense sera vaillante, sûre d'elle-même, et partout victorieuse. Telle est la pudeur simple et, si j'ose dire, unilatérale.

Mais la pudeur qui se livre dans un cœur aimant ou ouvert à l'amour est bien plus complexe. A vrai dire, la pudeur consiste beaucoup moins à rougir d'un amour dont on est l'objet qu'à rougir

1. Ouv. cité, p. 254.
2. Guyau, ouv. cité, p. 155.

de l'amour qu'on éprouve ou qu'on est tenté d'éprouver. Ainsi c'est la pudeur de Monime qui souffre dans la scène (acte III, sc. v) où elle se laisse arracher par Mithridate l'aveu de son amour pour Xipharès; et c'est un autre sentiment, digne d'un autre nom, la fierté offensée, qui éclate dans la scène (acte IV, sc. iv) où elle refuse le pardon que Mithridate lui offre avec sa main.

La pudeur proprement dite est donc la lutte d'un cœur aimant contre l'amour. Mais pourquoi cette lutte? A quoi tend-elle? A détacher de l'amour un cœur épris ou tenté? Non, mais à transformer en lui cet amour, à l'éprouver et à le mûrir, à le rendre plus profond et plus grave, et, par là même, aux yeux des autres, plus respectable et plus touchant.

Pour qu'un amour soit assuré de vivre et de durer, il faut que le temps lui soit laissé d'accomplir sa complexe évolution. Or la pudeur a précisément pour objet d'en empêcher l'éclosion hâtive. Au point de vue physique, « ce sentiment, qui se confond avec une conscience obscure de la sexualité, était, selon Guyau, nécessaire à la femme pour arriver, sans se donner, jusqu'au complet développement de son organisme [1] ».

Au point de vue moral, la pudeur, dit Joubert, « assure à nos facultés le temps et la facilité de se déployer, hors d'atteinte et sans irrégularité », à l'abri des impressions brutales du dehors, dans un recueillement intime. « Elle tient nos cœurs en suspens et nos sens hors de tumulte, dans ses invisibles liens, incapable de nous contraindre dans notre développement, mais capable de nous défendre, en amortissant tous les chocs, et en opposant sa barrière à nos propres incursions, lorsque trop d'agitation pourrait nous nuire ou nous détruire. Elle établit, entre nos sens et toutes leurs relations, une telle médiation et de tels intermédiaires que, par elle, il ne peut entrer, dans l'enceinte où l'âme réside, que des images ménagées, des émotions mesurées et des sentiments approuvés... Ce qu'est aux petits des oiseaux le blanc de l'œuf; ce qu'est au pépin sa capsule; ce qu'est à la fleur son calice, la pudeur l'est à nos vertus. Sans cet abri préservateur, elles ne pourraient pas éclore; l'asile en serait violé, le germe mis à nu et la couvée perdue [2]. » En même temps qu'elle retarde ainsi jusqu'à l'époque favorable l'union amoureuse, la pudeur apprivoise et épure les désirs, et fait éclore l'amour proprement dit, cet idéal de dévouement et de tendresse qui fleurit autour d'un humble besoin des sens.

1. Ouv. cité, p. 254.
2. *Œuvres*, t. II, titre VI.

La pudeur a donc un côté positif. Elle n'est pas purement restrictive ou modératrice; elle est l'incubation de l'amour. En la considérant sous cet aspect, nous trouvons encore qu'elle est intimement liée à la « coquetterie, cet art des fuites provisoires et des refus qui attirent » (Guyau). Aussi ceux qui la condamnent en elle-même sont-ils souvent disposés à lui faire grâce en raison de l'action qu'elle exerce. Stendhal l'appelle « la mère de l'amour ». Elle « prête, dit-il, à l'amour le secours de l'imagination. C'est lui donner la vie [1] ». Sans la pudeur, l'amour est un désir bestial aussitôt satisfait, un simple réflexe. La pudeur est l'amour devenu cérébral, ayant honte et effroi de lui-même, qui tend par suite à se transformer, et s'efforce de plaire, de se faire agréer.

Est-ce à dire que la pudeur se ramène entièrement à la coquetterie, ou ne vaut qu'en tant qu'elle s'y ramène? On l'a prétendu, ou au moins insinué. Stendhal la considère comme un simple piment de l'amour. Elle « donne, dit-il, des plaisirs bien flatteurs à l'amant; elle lui fait sentir quelles lois on transgresse pour lui, et aux femmes des plaisirs plus enivrants; comme ils font vaincre une habitude puissante, ils jettent plus de trouble dans l'âme [2] ». Cela rappelle l'étrange théorie d'après laquelle la notion du péché serait nécessaire pour donner à l'amour toute sa saveur. Mais cette thèse voudrait que la coquetterie n'eût que des avantages. Or, Stendhal lui-même le remarque, « l'excès de la pudeur et sa sévérité découragent d'aimer les âmes tendres et timides, justement celles qui sont faites pour donner et sentir les délices de l'amour [3] ». Ainsi, si elle rentrait tout entière dans la coquetterie, la pudeur serait d'une utilité contestable : elle ne se justifierait pas toujours par ses conséquences.

Du moins, se justifierait-elle en elle-même? Pour le savoir, analysons de plus près les relations de la coquetterie et de la pudeur, ou plutôt définissons cette coquetterie particulière qui est censée constituer la pudeur. La pudeur est-elle une rouerie ou diplomatie amoureuse, une feinte, un détour habile pour se faire désirer? Ce serait un paradoxe de le soutenir. Que la pudeur soit un charme, une grâce suprême, qu'elle touche et fonde les cœurs, et ainsi produise naturellement tous les effets que la coquetterie artificieuse cherche en vain à obtenir, cela n'est pas douteux. Mais son succès même vient de ce qu'elle n'est pas, de ce qu'on ne peut pas la soupçonner d'être un manège. Elle est une coquetterie, si l'on veut,

1. *Loc. cit.*
2. *Ibid.*
3. *Loc. cit.*

mais d'inspiration et de génie, cette coquetterie-là rentrant dans le grand art qui s'ignore.

Plus simplement, la coquetterie proprement dite n'est pas le principe de la pudeur; mais elle en est l'effet paradoxal ou la conséquence imprévue. En effet, la pudeur est un embarras, une gaucherie, mais il se trouve que « cette gaucherie tient à la grâce céleste » (Stendhal). On sait gré à la beauté triomphante de perdre ses avantages, l'aisance des manières, l'assurance du regard, à l'esprit, de perdre son brillant, ses ressources, même ordinaires et communes. On est saisi d'une sorte de compassion et d'attendrissement pour un être que la pudeur a ainsi désarmé. On éprouve à son égard autre chose encore que de la pitié : le sentiment que cette émotion, qui l'empêche d'être lui-même, ne le fait pas tomber au-dessous, mais l'élève plutôt au-dessus de lui-même, est solennel, grave et commande le respect.

Enfin la gaucherie de la pudeur provoque une réaction : l'être qui rougit et se trouble ne veut pas laisser voir l'émotion qu'il éprouve; il simule l'aisance, il se fait au besoin provocant et hardi. C'est là proprement l'origine naturelle, le point de départ des manèges ou procédés artificiels de la coquetterie. Loin d'avoir inventé la pudeur, la coquetterie serait donc une invention de la pudeur, un de ses effets détournés.

A vrai dire, la pudeur et la coquetterie restent, au moins en partie, distinctes; ni la pudeur ne rentre tout entière dans la coquetterie, ni la coquetterie dans la pudeur. La coquetterie en particulier est tout un art, et ne se réduit pas à un seul artifice, celui de donner le change, par des agaceries légères, sur un trouble profond. Ainsi la coquetterie des animaux mêmes est déjà fort compliquée. « Dans leurs amours je vois, dit Rousseau, des caprices, des choix, des refus concertés qui tiennent de bien près à la maxime d'irriter la passion par les obstacles. A l'instant même où j'écris ceci, deux jeunes pigeons, dans l'heureux temps de leurs premières amours, m'offrent un tableau bien différent de la sotte brutalité que leur prêtent nos prétendus sages. La blanche colombe va suivant pas à pas son bien-aimé, et prend chasse elle-même aussitôt qu'il se retourne. Reste-t-il dans l'inaction? De légers coups de bec le réveillent; s'il se retire, on le poursuit; s'il se défend, un petit vol de six pas l'attire encore; l'innocence de la nature ménage les agaceries et la molle résistance avec un art qu'aurait à peine la plus habile coquette. Non, la folâtre Galathée ne ferait pas mieux, et Virgile eût pu tirer d'un colombier l'une de ses plus charmantes images [1]. »

1. *Lettre à d'Alembert.*

D'une façon générale, la coquetterie dérive à la fois de l'impulsion amoureuse et de la pudeur; de là sa nature complexe et contradictoire, ses mouvements d'attaque et de défense, de retraite et d'avance, ses déconcertants manèges, ses ruses qui n'en sont pas; toutefois elle dérive plus particulièrement, pour ne pas dire uniquement, de la pudeur, si celle-ci est définie, comme elle doit l'être, un amour qui se défend contre lui-même, qui ne suit pas sa pente naturelle, qui n'est pas un mouvement en ligne droite, *motus primo primus* (Leibniz), mais qui se détourne de sa voie pour la mieux suivre, par une instinctive entente de ses intérêts, et, si j'ose dire, de la dignité de sa fonction.

Ainsi, en résumé, la pudeur se présente sous des formes multiples, bien particulières et déconcertantes. Elle nous échappe en raison de la diversité de ses éléments, de ses causes, et de la diversité de ses effets. Aussi aisément on renonce à la comprendre. On déclare qu'elle ne se comprend pas elle-même, qu'elle se dérobe à la conscience, que telle est sa nature, et qu'elle se détruirait en s'analysant; on ajoute que, si elle cherche à lever le voile qui l'enveloppe, elle prend le change sur les motifs qui l'inspirent, la justifient et la fondent. L'expliquer serait donc la rectifier, substituer aux raisons vulgaires qu'on en donne, aux prétextes dont elle se couvre, des raisons valables ou plausibles, suggérées par les sciences naturelles, tirées des lois de la sélection sexuelle, de l'instinct de conservation et de défense individuelles, etc.

En réalité, il n'est pas prouvé, selon nous, que la pudeur soit, en elle-même et pour ceux qui l'éprouvent, un mystère impénétrable. Quand il le serait, il n'est pas vrai que la mission providentielle, civilisatrice ou préservatrice de l'espèce, en tous cas, transcendante, qu'on assigne à la pudeur, éclaire la pudeur elle-même. Toute théorie extra-psychologique passe à côté de la question, outre qu'elle constitue une pure hypothèse, une vue métaphysique, présentée à tort comme scientifique. Si la pudeur relevait des lois de la sociologie et de la biologie, et n'avait pas d'autre appui, elle serait, on peut croire, bien mal gardée. Il faut qu'elle soit plus et mieux qu'une illusion de l'individu, favorable à l'espèce, ou que cette illusion, si elle existe, ait un fondement psychologique réel. On ruine aussi bien la pudeur quand on lui assigne une fin métaphysique, sans plus, que quand on la présente psychologiquement comme une coquetterie ou un mensonge. Dans les deux cas, on perce à jour un prétendu mystère, et on rencontre le néant. On crève une outre vide.

En somme, il s'agit de prendre au sérieux la pudeur, et de croire

qu'elle existe, comme réalité psychologique, et non comme simple grimace, comme sentiment ayant une valeur réelle aux yeux de celui qui l'éprouve, fût-il sans préjugés ou philosophe, et non comme simple ensorcellement du génie de l'espèce, ou de telle autre divinité naturaliste. En d'autres termes, la pudeur ne s'explique et ne peut s'expliquer que du point de vue de la conscience. Cela ne veut pas dire d'ailleurs qu'on en pénètre la nature à première vue et d'emblée. Il est permis, pour en rendre compte, de faire appel à des hypothèses, mais psychologiques ou contrôlables du point de vue de l'expérience interne. Si la pudeur, en effet, ne se comprend pas entièrement elle-même, elle ne laisse pas du moins de se connaître assez pour discerner, par une intuition juste, les théories qui s'accordent avec elle ou la contredisent.

Ainsi nous découvrons ou reconnaissons à la réflexion, c'est-à-dire par la raison appliquée aux données de la conscience, que la pudeur est au fond une crainte naturelle et justifiée de l'amour. L'amour, en effet, fût-il même simplifié et réduit à l'appétit sexuel, est redoutable et tragique. Il l'est par l'inconnu qu'il enveloppe. Devant le mystère de l'amour l'homme lui-même est saisi d'effroi. Il a peur de « cet instinct profond qui s'éveille et parle en lui à un moment de son existence, après s'être tu jusqu'alors, qui entre brusquement en lutte avec toutes les autres forces de l'être, apporte la guerre en lui. L'adolescent, n'étant pas habitué à subir la domination de cet instinct, croit y sentir quelque chose de plus étranger et de plus mystérieux que dans tous les autres : c'est l'interrogation anxieuse de Chérubin[1] ! » Ce n'est pas là, au moins pour la femme, un sentiment romanesque. L'amour lui ouvre une perspective de souffrances réelles et certaines. L'union sexuelle est un acte décisif par lequel elle se livre à la destinée, elle engage et peut-être compromet sa vie, son bonheur, elle va au-devant d'un enfantement douloureux et affronte la trahison possible, le lâche abandon de son compagnon d'ivresse. La pudeur est l'instinct qui porte la femme, non à fuir l'amour, mais à le traiter comme une chose grave, à ne point se livrer à l'homme par caprice, mais à ne se donner à lui qu'en confiance, à l'éprouver, à s'éprouver elle-même, à s'assurer de la sincérité et de la profondeur de leur affection commune. L'amour est pour la femme une crise ; alors qu'elle en subit l'attrait, elle ne laisse pas, en s'y livrant, d'accomplir un acte de bravoure ; car il est un coup de dé dont sa vie tout entière, et prise en tous les sens, est

1. Guyau, ouv. cité, p. 255.

l'enjeu. Il ne faut rien moins que l'absolue confiance, que l'invincible attrait d'un amour partagé pour justifier, pour rendre possible de sa part une si tragique démarche. La pudeur est le sentiment de la dignité de l'amour, des responsabilités qu'il entraîne et développe, des devoirs qu'il crée, des droits qu'il confère. Le contraire de la pudeur est donc, non la continence, mais, comme on dit si bien, la *légèreté*: l'impudeur est l'amour, non pris au sérieux, ignorant de sa fin naturelle ou détourné de sa fin, réduit au plaisir immédiat, à la bagatelle, jeu d'enfant vicieux, de polisson ou de gamin.

C'est parce que la pudeur part d'un principe si élevé, a une base si sérieuse qu'elle se montre absolue, intransigeante et farouche. Elle contient le plus impérieux des instincts. Elle est le plus fort de tous les sentiments. Il n'y a que la douleur aiguë qui puisse la réduire, la vaincre, ou plutôt la chasser pour un moment. La misère et la maladie, dit Diderot, sont « deux grands exorcistes » qui conjurent et font évanouir « les vertus conventionnelles. Dans la misère, l'homme est sans remords, et dans la maladie la femme est sans pudeur[1] ». Les vertus que Diderot appelle conventionnelles sont celles que tout le monde appelle proprement humaines. Cela revient à dire que l'homme ne perd l'honneur, et la femme la pudeur, son honneur à elle, qu'en dernier lieu, et réduits aux pires extrémités, qu'en perdant le caractère d'êtres responsables ou de personnes, et devenant l'un et l'autre un animal affolé par le besoin ou la douleur. Après cela, « il faut s'attendre, comme dit Stendhal, à trouver incalculable la force des habitudes imposées aux hommes » par la pudeur, ou même « sous prétexte de pudeur ».

En même temps qu'elle est une façon de sentir intraitable et farouche, la pudeur est un sentiment délicat, subtil et raffiné. Réunissons ces caractères; nous dirons qu'elle consiste à maintenir dans une entière rigueur les conditions multiples d'un idéal très élevé. Elle est l'exigence de l'absolu en amour. Mais il est impossible qu'en amour tout se rencontre : l'attrait physique partagé, l'élan commun des âmes, la beauté, le piquant, la grâce et le charme. La pudeur, étant la délicatesse et le sérieux en amour, s'alarmera si l'amour est à quelque degré une déchéance, s'il reste au-dessous des rêves ambitieux ou poétiques de l'imagination et du cœur; si, par exemple, il n'est pas un acte de liberté entière et de confiance absolue, s'il ne se présente pas comme un engagement honorable et sûr, où le bonheur et la dignité de chacun soient portés par le sentiment au-dessus de toute atteinte, s'il est en quelque mesure gratuit, s'il s'appelle une

1. Ouv. cité.

faveur, au lieu d'être un échange où l'on reçoit autant qu'on donne, une lutte de désintéressement et d'amour, car « livrer le plus profond et le plus mystérieux de son âme à un moindre prix que la réciprocité, dit Amiel, c'est la profanation[1] ». L'amour pudique est une haute espérance : il n'attend rien moins que les nobles égards, le respect et la sécurité dans la passion. Comment s'opérera ce miracle? C'est à cette interrogation anxieuse que répond d'abord le trouble de la pudeur. Cependant, tant l'amour est plein de lui-même, tout élan et toute foi, la pudeur provient plus encore, pour ne pas dire uniquement, de la difficulté de savoir quand, en fait, ce miracle s'accomplit.

Le grand tourment de l'amour est, en effet, le sentiment de l'incommunicabilité des âmes. Quand on aime, on doute d'abord si l'on sera aimé, et on craint d'éclaircir ce doute. Puis, quand on aime, qu'on l'a osé dire, et qu'on a acquis la certitude d'être aimé, sait-on comment on l'est, par quel motif, à quel degré, de quelle manière? N'a-t-on pas toujours, en amour, quelque sujet et de craindre et de trembler, dans le présent et pour l'avenir? A la crainte de se méprendre, de caresser une illusion trop chère, s'ajoute celle de ne pas rencontrer ou saisir le moment, de ne pas trouver la manière de traduire et de faire éclater son amour. « Il n'y a rien de si embarrassant que d'être amant », dit Pascal. « On n'ose avancer, parce qu'on craint de tout perdre ; il faut pourtant avancer, mais qui peut dire jusques où? On tremble toujours jusques à ce que l'on ait trouvé ce point. » Comment faire pour que « le respect et l'amour » soient « si bien proportionnés qu'ils se soutiennent sans que le respect étouffe l'amour[2] »? Comment triompher de l'impénétrabilité des âmes, de l'impuissance du langage? Un amour tendre et fier ne sera-t-il pas dès lors toujours quelque peu ombrageux et inquiet? Ne s'alarmera-t-il pas, même à tort?

D'autant que toute âme bien née apporte dans les choses graves de l'amour un besoin de sincérité et de loyauté. Elle craint de se tromper, elle se défie de ses rêves, de ses espérances, elle se met en garde contre son imagination et son cœur; et elle craint de tromper, j'entends de faire naître ou d'entretenir les illusions qui se développent autour d'un sentiment vrai ; elle se défend, en un mot, contre la séduction qu'elle exerce et contre celle qu'elle subit.

D'autre part, elle ne veut pas être méconnue ; elle est et se sent grandie par le sentiment qu'elle éprouve, et elle prétend être jugée d'après ce sentiment. Sa conduite sort des règles ordinaires, et elle

1. *Journal intime*, I, p. 72.
2. *Discours sur les passions de l'amour.*

entend bien ne pas relever de la vulgarité du jugement commun. Comment concilier ces sentiments contraires? Cela semble impossible. De là le trouble de la pudeur.

Analysons ce trouble. Considérée en elle-même, la pudeur est une émotion, suivie d'une réaction; elle renferme deux éléments : un sentiment d'angoisse, et une lutte contre ce sentiment, lutte souvent maladroite, qui prolonge ce sentiment et l'aggrave, mais parfois heureuse, qui aboutit à rendre à l'amour la confiance. Considérée quant à son objet, la pudeur est la crainte d'une méprise en amour, et, en la décomposant, la crainte de n'être pas aimé comme on voudrait, de ne pas aimer comme il convient, et de ne pas trouver l'expression juste de ses sentiments.

La crainte den'être pas aimé comme on souhaiterait, ou comme on se flatte de l'être, se fonde sur ce que, absolument parlant, les amants ignorent tout d'eux-mêmes : leurs sensations, leurs sentiments. De là le doute qui précède l'amour :

> Ah! si mon cœur allait, trop facile à s'éprendre,
> A l'entour d'un mensonge épanouir ses fleurs!
>
> (Mme ACKERMANN.)

De là le doute qui subsiste en dépit des « preuves d'amour » données. « Tu es pour moi une inconnue, dit un amant à sa maîtresse dans un roman d'Annunzio (*Triomphe de la Mort*). Tu renfermes intérieurement un monde qui me reste impénétrable et dont nulle ardeur de passion ne pourra m'ouvrir l'accès... La parole est un signe imparfait. L'âme est incommunicable. Même dans l'extase des ivresses, nous sommes deux, toujours deux, séparés, étrangers, solitaires de cœur. » Le même amant ajoute : « La vraie et profonde communion sensuelle est aussi une chimère. Les sens de ma maîtresse sont obscurs autant que son âme. Jamais je ne réussirai à surprendre dans ses fibres un secret dégoût, un appétit mal satisfait, une irritation non apaisée. » Ce sont là des raisons de défiance et de doute en quelque sorte générales. Mais il n'existe en amour que des situations singulières, d'autant plus troublantes. Comment savoir ce qu'on peut espérer et craindre en un cas si grave et en même temps si personnel? Les maximes de la prudence humaine sont ici en défaut : c'est affaire d'intuition et de flair.

A la crainte de n'être pas aimé comme il convient s'ajoute la crainte plus délicate et plus vraiment pudique de ne pas savoir aimer. On ignore en effet ses sentiments et leur valeur. On ignore, avant de l'avoir éprouvée, la profondeur de son amour, on ne connaît pas d'emblée les ressources de son cœur. De là vient que la

pudeur est liée à la virginité d'âme et paraît propre au premier amour. Ne parlons pas de la crainte pourtant si vive de déplaire, ne considérons que la crainte d'être au-dessous de l'amour vrai. Cette crainte est celle de prendre pour l'amour un attendrissement passager, une crise d'âme et de nerfs, un fol élan, qui porte à côté et à faux. Une enfant, assise un soir d'hiver à table, auprès d'un bon feu, éclate tout d'un coup en sanglots : on l'interroge, on s'inquiète, on veut la consoler; elle répond qu'elle n'a aucun mal, aucune peine, et prie qu'on la laisse. Remise de son émotion, mais encore toute confuse, elle avoua plus tard à sa mère que ce qui l'avait fait pleurer, c'était la pensée des pauvres, qui, à cette heure-là même, avaient froid et faim. Voilà la pudeur. On a honte d'un bon sentiment, qu'on sent vaguement puéril et vain, non en situation, au-dessous de ce qu'il devrait être, inefficace. Ceux qui n'ont pas cette honte-là, qui s'attendrissent, se pâment, s'exaltent, si j'ose dire, à cœur joie, se grisent de leurs émotions, s'en drapent, s'en parent, s'en enchantent eux-mêmes, ou encore les exhalent, les célèbrent et les chantent, ceux-là, si momentanément sincères et éloquents qu'ils soient, sont légers, étourdis dans le fond, manquent de bon goût, de sérieux, en un mot, de pudeur, témoin Michelet [1], et tous les déclamateurs en prose et en vers, poètes élégiaques et lyriques.

La pudeur est enfin la crainte, non seulement de n'être pas aimé et de ne pas aimer comme il convient, mais encore de ne pas savoir dignement exprimer son amour. Plus un sentiment est, d'une part, complexe et nuancé, de l'autre, sincère et profond, plus il fait douloureusement sentir l'inanité ou la trahison des paroles, plus il répugne à s'exprimer. Ce ne sont pas seulement nos secrets douloureux que nous voulons garder, tares physiques et morales, laideurs, vices et défaillances, ce sont encore nos sentiments les meilleurs et les plus chers que nous nous refusons à livrer, par crainte de les profaner et de les trahir. « La pudeur, dit Amiel, est toujours l'indice et la sauvegarde d'un mystère » Son « principe est le sentiment inconscient d'un secret de la nature et de l'âme, trop intimement individuel pour être donné et livré ». Or, « dans toute société, il y a un mystère, un certain nœud invisible auquel il ne faut pas toucher... Il est même sage de ne pas effleurer ces points par la parole. Effleurer, c'est à demi déflorer [2]. » Marie Bashkirtseff, dans son *Journal*, a bien rendu ce sentiment. « J'ai des pudeurs, dit-elle,

1. Particulièrement dans l'*Amour*, la *Femme*.
2. *Journal intime*, t. II, 221.

qu'on ne s'expliquera peut-être pas. Je ne voudrais pas qu'on me vît admirant quelque chose, j'ai honte d'être surprise manifestant une impression sincère. Il me semble qu'on ne peut sérieusement parler de quelque chose qui vous a remué qu'avec quelqu'un avec qui on est en parfaite communion d'idées... Recevoir une impression profonde, et la dire sérieusement, simplement, comme on l'a sentie, je ne me figure pas que je le pourrais à d'autres qu'à quelqu'un que j'aimerais complètement... Et si je le pouvais à un indifférent, cela créerait immédiatement un lien invisible, et qui gênerait fort après; on semble avoir commis une mauvaise action ensemble. » Aussi ce ce que nous avons le plus à cœur est ce que nous avouons le moins. Il est des êtres et des choses auxquels nous pensons toujours, sans en parler jamais. Nous ne voulons pas laisser nos sentiments, nos pensées intimes se dissiper, s'évaporer en paroles. Nous voulons encore moins les forcer ou les affaiblir, les dénaturer en quelque manière, les banaliser, les faire méconnaître. Nous consentons plutôt à n'être pas connus; nous évitons de nous expliquer, ou nous ne nous expliquons qu'à demi. Nous faisons des ouvertures, des avances discrètes, nous procédons par allusions, nous tâtons notre monde. Nous dépistons la curiosité déplacée par des diversions enjouées, des boutades, des railleries. C'est ainsi que l'ironie n'aurait été, chez Renan, que le masque de la pudeur[1]. En résumé, la pudeur est le sentiment de l'ineffable, la crainte de ne savoir pas se faire entendre là où l'on a le plus à cœur de se montrer sincère et où l'on veut être sûr d'être pleinement compris.

Si la parole effarouche à ce point la pudeur, que dire du langage d'action, bien autrement imparfait, par là même bien plus sujet à contresens, à méprises, bien plus compromettant? « Pour une femme timide et tendre, dit Stendhal, rien ne doit être au-dessus du supplice de s'être permis en présence d'un homme quelque chose dont elle croit devoir rougir... Une légère liberté prise du côté tendre par l'homme qu'on aime donne (sans doute) un moment de plaisir vif »; mais « s'il a l'air de la blâmer ou seulement de n'en pas jouir avec *transpiration* (sic), elle doit laisser dans l'âme un doute affreux, un remords cuisant ou un sentiment de honte » de nature à « rendre même l'amant moins cher ».

Que dire enfin des privautés de l'amour? Que n'y risque-t-on pas? Les suites en peuvent être la désillusion, le dégoût, le malaise d'une déchéance physique, brutalité ou froideur senties, d'un désenchantement esthétique, d'une méprise sentimentale, entrevue

1. Ad. Brisson, art. du *Temps*.

ou devinée. Pour n'avoir pas de pudeur, j'entends pour ne pas redouter les épreuves de l'amour, il faudrait être sûr de soi, de sa grâce, de ses émotions physiques, de ses sentiments, et encore de l'effet de tout cela sur les nerfs, l'imagination et le cœur d'un autre. Supposons la pudeur réduite au malaise esthétique, à la crainte, chez la femme, de déplaire ou de ne pas paraître assez belle. Comment, ainsi définie, la pudeur ne serait-elle pas toujours éveillée et inquiète? Quelle femme pourrait répéter sans risque le geste tranquille de Phryné. Et dans ce geste même combien n'entrait pas, qui sait? de professionnelle insolence!

Nous venons d'indiquer sommairement et en gros les raisons qui expliquent, j'allais dire qui justifient, et au delà, l'émotion si complexe et si troublante de la pudeur.

Cette émotion pourra-t-elle être surmontée, et, si elle l'est, quelles en seront les conséquences, les suites naturelles?

Envisageons tous les cas possibles. Ou la pudeur triomphe de l'amour, ou l'amour de la pudeur, ou la pudeur et l'amour s'unissent, se prêtent secours et appui. Les deux premiers cas se rapprochent d'une façon inattendue et étrange. La pudeur étant conçue comme un idéal inaccessible, ou, pour la maintenir, on s'éloigne de l'amour avec horreur et dégoût, ou, pour s'y soustraire, on s'applique à la considérer comme une gène insupportable, contre nature, on s'excite à la mépriser. Dans les deux cas, on s'enferme dans un parti pris violent.

La pudeur allant au mépris de l'amour, « au mépris du corps, au dégoût de ses fonctions, à la haine de la vie », c'est l'ascétisme. Or l'ascétisme est voisin de l'impudeur et naturellement y conduit. Ses adeptes, en effet, « n'ont plus rien à cacher, parce que leur plan est de montrer à l'humanité ses misères et de lui en faire honte sans s'épargner eux-mêmes dans l'accusation générale qu'ils intentent contre la nature[1] ». On sait la grossièreté des Cyniques qui furent théoriquement des ascètes, des esprits idéalistes et absolus, les ancêtres des Stoïciens.

Est-ce au contraire la pudeur que l'on prend en haine comme hostile à l'amour, contraire à la nature? C'est alors l'amour même qu'on avilit, qu'on compromet et qu'on ruine. Rien de plus répugnant, de plus mortel à l'amour que la sensualité grossière.

Reste donc que l'amour se développe en dépit de la pudeur ou que la pudeur subsiste dans l'amour. Mais cela est-il possible? Oui

1. Renouvier et Prat, *Nouvelle Monadologie*.

sans doute, et même aisé. L'art d'aimer consiste seulement à renoncer à un absolu chimérique et à rentrer dans le vrai des sentiments. Il tient tout entier dans ces lignes de Pascal : « Les hommes ont pris plaisir à se former une idée de l'agréable si élevée que personne n'y peut atteindre. Jugeons-en mieux, et disons que ce n'est que le *naturel*, avec une facilité et une vivacité d'esprit qui surprennent[1]. » Expliquons cela par un exemple. Une lettre de Mlle de Lespinasse peut servir de commentaire à la pensée de Pascal : « Dans une de mes longues insomnies, je suis venue à penser à la C. de B. Je me suis demandé ce qui faisait qu'avec beaucoup d'esprit, de grâces et d'agrément, elle faisait en général aussi peu d'effet et surtout aussi peu d'impression. Je crois en avoir trouvé la raison. N'allez pas être *bête*, et me dire que je n'ai pas eu assez d'esprit pour expliquer ma pensée. Écoutez-moi : ne convenez-vous pas qu'il y a tout un vrai de convention ; il y a le vrai de la peinture, le vrai du spectacle, le vrai du sentiment, le vrai de la conversation, etc. Eh bien ! Mme de B. n'a le vrai de rien ; et cela explique comment elle a passé la vie sans toucher ni intéresser même les gens à qui elle a eu le plus d'envie de plaire. Voulez-vous le revers de la médaille? Vous connaissez une personne qui a été toute sa vie dénuée des agréments de la figure et des grâces qui peuvent plaire, intéresser et toucher, et cependant cette personne a eu plus de succès et a été mille fois plus aimée qu'elle ne pouvait le prétendre. Savez-vous le mot de cela? C'est qu'elle a toujours eu le vrai de tout, et qu'elle y a joint d'être vraie en tout. »

Mais quel rapport, dira-t-on, la pudeur a-t-elle avec le naturel ou le vrai, ainsi définis? Un rapport très étroit, car le naturel est, en amour, l'idéal atteint, et la pudeur n'est que la crainte de rester au-dessous de cet idéal. Le naturel est le signe et l'épreuve de l'amour parfait. Il en est le signe, car de ce que l'amour se montre naturel et vrai, on peut conclure qu'il s'est purifié de ses imperfections ou défauts inavouables, de son alliage de passions misérables et mesquines (vanité, amour-propre) ou grossières (sensualité), ou chimériques (fausse idéalité ou sentimentalité), qu'il a accompli son évolution normale, qu'il est devenu fort, sain et vigoureux. Il en est l'épreuve, car, pour pouvoir se montrer au naturel, et être vrai toujours, sans défaillances, il faut qu'il ait toutes les qualités aimables, et qu'il les ait sans les chercher, comme une seconde nature, à l'état constant. Ce qu'on appelle le naturel est en effet acquis, est le bienfait d'une évolution physique et morale, que la pudeur a précisément

1. *Discours sur les passions de l'amour.*

pour objet de préserver. La pudeur est le sentiment du vrai, c'est-à-dire du sain, en amour; elle est, pendant longtemps, ce vrai entrevu, non atteint, vague et obscur encore, toutefois assez clair et défini déjà pour que tout ce qui s'en éloigne soit repoussé comme offensant et pénible. Ce vrai apparaît d'abord comme un idéal lointain, voire inaccessible; à mesure qu'il se rapproche, il s'humanise, s'individualise et sort du rêve; et il ne cesse pas d'être aimé comme un idéal, alors qu'il est possédé comme une réalité.

A première vue, il est paradoxal sans doute de définir la pudeur une aspiration au vrai de l'amour; elle semble au contraire un sentiment tout factice. Mais d'abord, pour simplifier le problème, nous supposons ici la pudeur réduite à sa fonction normale, dégagée de ses superstitions, de son bariolage étrange de coutumes et de préjugés; nous avons en vue la pudeur vraie, celle des natures saines et simples, aussi éloignée de la pudibonderie que de l'impudeur. En second lieu, ce que nous appelons le naturel ou le vrai de l'amour, c'est la rencontre singulière et unique de deux formes d'imagination, regardées à tort comme incompatibles : les aspirations idéales, et le sens, le goût des réalités de la vie. Ainsi définie, la pudeur ne répudie pas seulement cette froide et dissolvante critique, qui dépouille l'amour de toute poésie, et prépare les voies à un réalisme brutal; elle exclut aussi cette imagination détachée et légère qui plane au-dessus de l'amour, cet idéalisme des sentiments héroïques ou de la galanterie aimable, qui s'attache à l'amour comme à un rêve, en entretient la poétique illusion, et passe, sans le voir, à côté de l'amour réel et vivant, en méconnaît le prix, la dignité et le sérieux. La pudeur vraie implique l'amour, bien plus l'amour qui s'adresse, non à des héros de roman imaginaires et vains, mais à des êtres vivants, ayant pied sur terre, qui a assez de tempérament pour s'engager dans la vie, s'y plaire, et la préférer aux sublimités, ou aux fadeurs du romanesque, de l'idéal défini ce qui ne peut pas être. Mais, d'autre part, la pudeur est le respect de l'amour; si elle ne s'offusque pas de ses nécessités physiques, si elle en accepte les conditions ou les lois physiologiques et psychologiques, elle consiste néanmoins à maintenir l'idéal particulier de convenances morales, en dehors desquelles, pour chacun de nous, l'amour ne peut être goûté. Elle est, dans le cas particulier d'un amour réellement senti, non vaguement imaginé, l'exigence d'un idéal de dignité, conçu comme la condition même de cet amour. Séparons la pudeur de l'amour, voire d'un amour déterminé, qui ne flotte pas en l'air, mais cristallise autour d'une personne réelle, sa réalité psychologique, son caractère poignant et tragique disparaît.

Si nous pouvons nous tromper sur ce point, méconnaître la nature concrète de la pudeur, c'est qu'elle a son principe dans l'imagination, et que l'imagination va du rêve à la réalité, de l'absolu chimérique à l'idéal accessible ou au vrai humain. La pudeur, son évolution accomplie, semble s'être évanouie; elle a en réalité trouvé la forme de ses aspirations et de ses rêves; elle est sortie de l'incertitude et des appréhensions, grossies par l'imagination, de l'amour entrevu; elle est entrée dans l'amour vrai; elle a traversé une crise, elle est devenue un état durable et profond.

L'évolution de la pudeur est un cas particulier qui peut être pris pour type de l'évolution de tous nos sentiments. A l'origine, l'amour apparaît comme un idéal dont on ne conçoit pas que toutes les conditions réelles puissent jamais être réunies; sur ces conditions l'imagination mal informée enchérit encore; si pourtant les hauteurs de cet idéal ne nous découragent pas de l'atteindre, et si le goût de la vie persiste en nous, nous voyons bientôt s'évanouir le fantôme de l'amour que notre imagination avait formé, et se dresser à sa place l'amour vrai, idéal qui se réalise sans s'abaisser et se détruire, et qui cesse en se réalisant d'être vain. C'est là l'image de l'évolution de tous les sentiments nobles et viables. Pour mieux dire, tous les sentiments ont leur pudeur, j'entends la conscience de leur nature essentielle et de leur dignité ou valeur, et ce sentiment est le principe qui en dirige l'évolution.

L. Dugas.

LE CONCEPT SOCIOLOGIQUE DE LIBERTÉ

L'étude attentive des faits que l'histoire enregistre et classe nous enseigne qu'une évolution lente mais régulière, qui ne s'arrête ou ne s'interrompt que pour des périodes relativement courtes, qui, après de telles haltes, reprend toujours son essor, mène l'humanité de la conduite ignorante, impulsive, contradictoire, guidée par le savoir empirique, soumise à la foi religieuse, stimulée par l'art rudimentaire, à une conduite de plus en plus savante, déterminée, logique, gouvernée par la science abstraite, soutenue par la certitude rationnelle, inspirée et ennoblie par l'art florissant.

Dans le monde de la pensée pure, nous pouvons contraster avec force ces deux sortes de conduites. Mais dans la réalité de l'histoire, le passage de l'une à l'autre s'effectue par une pente à peu près insensible. Emportés par le tourbillon des grands événements publics auxquels viennent se mêler nos médiocres soucis personnels, nous allons toujours de l'avant, nous vivons, nous mourons, nous ressuscitons dans nos descendants, sans nous rendre bien compte de l'espace parcouru, ni de la distance qui nous sépare du but idéal. Où en sommes-nous, où en sont les générations nouvelles, à quelle étape de cette course vagabonde et pourtant essentiellement logique qui, sans jamais, peut-être, nous conduire au port, nous ouvre constamment des horizons nouveaux de sécurité heureuse?

Voilà une enquête pleine d'intérêt. Mais son sujet est si vaste, si complexe, il touche à tant de sérieux et passionnants problèmes, cent fois posés et jamais résolus, que nous ne saurions songer une seule minute à aborder ici une telle recherche. Il nous suffira d'en indiquer un des principaux éléments.

Nous allons, à cette fin, essayer de serrer de plus près la question, non plus métaphysique, mais sociale, mais économique et politique, si l'on veut, de la *liberté*, question grave entre toutes et toujours pendante.

Laissons de côté les grandes majorités sociales dont la conduite impulsive, remplie d'absurdes préjugés, est notoire. Mais demandons-nous si les minorités qui tantôt croient diriger les masses et

tantôt se répandent en lamentations amères au sujet du voisinage « cohibant » des « barbares », si ces soi-disant élites règlent déjà leur vie et leurs actes sur des principes radicalement opposés à ceux qui président à l'action populaire? Il nous semble certain que la responsabilité de ces groupes d'avant-garde eût été terrible si, détenant le secret de la conduite savante et logique, elles eussent continué à le garder par devers soi, sans recourir aux mesures les plus révolutionnaires pour le dévoiler aux yeux de tous. Une attitude à ce point antisociale n'eût pas tardé à soulever le mépris universel.

Heureusement pour les deux classes en présence et pour le bon renom de l'humanité, il n'en est pas tout à fait ainsi. Les cerveaux les plus instruits de notre époque sont encore hantés, à leur insu, par les vieux spectres religieux et métaphysiques. Ces revenants de l'ignorance ancestrale ont la vie dure. Combien de fois n'a-t-on pas exécuté l'idée divine, par exemple, ou le concept du libre arbitre? La première, l'idée divine, a pourtant refleuri dans l'agnosticisme moderne, et la seconde, l'idée du libre arbitre, est reparue sous la forme de cette vague notion de « liberté », véritable idole métaphysique adulée et encensée par tous les partis, entité verbale dont tous se réclament, que tous portent au pinacle comme la norme suprême d'une conduite digne et féconde en résultats utiles, et dont personne ne sait au juste ce qu'elle signifie, ce qu'elle cache sous ses dehors accueillants et débonnaires. Le prix Nobel n'eût certes pas été de trop pour récompenser l'homme qui aurait solutionné le problème, qui aurait dissipé les malentendus, qui aurait défini sans ambages ce terme nébuleux et équivoque.

Sans briguer cette grasse prébende que les comités scandinaves eussent d'ailleurs été unanimes à me refuser, j'ai pour ma part fait quelques efforts pour y voir clair [1]. Et voici, brièvement résumées, les principales conclusions auxquelles j'aboutis.

Il ne suffit pas de construire et de commenter le concept moderne de liberté dans un sens strictement déterministe; il faut encore, pour éviter toute rechute dans l'illusion métaphysique, indiquer et préciser son contenu positif, découvrir l'essence, dévoiler la nature intime des faits et des processus sociaux complexes et infiniment variés que ce terme général connote ou représente. Or, examinés de près, ces faits et ces processus répondent tous et toujours à un signalement unique qui ne manque pas d'une sombre grandeur : un

1. Plus particulièrement, dans *Fondements de l'Ethique*, p. 466; *Constitution de l'Ethique*, p. 95-100, et *Frédéric Nietzsche*, p. 29-33.

acte libre est un acte de force coercitive, de puissance *despotiquement* exercée par un individu social ou une collectivité, soit sur la nature extérieure, soit sur des esprits ou des réunions d'esprits congénères, soit sur soi-même. Ainsi se vérifie à nouveau la loi logique de l'identité des contraires « surabstraits », des grands concepts génériques de la raison humaine, loi dont j'ai fait l'une des bases fondamentales de mon néo-positivisme, de ma conception moniste du monde.

La *liberté* et le *despotisme* sont sœur et frère : ennemis tant qu'on voudra, se disputant, se querellant, se sautant sans cesse à la gorge (et se réconciliant par moments); mais issus de la même souche, mais vivifiés et nourris par le même sang généreux coulant dans leurs veines, mais ayant un air de famille très accusé et toujours aptes, par suite, à être confondus, à être pris l'un pour l'autre. Rappelons ici, pour mémoire, les fougueux hosannah entonnés et clamés en l'honneur de la liberté par les pires réactionnaires, par les plus misérables despotes; et inversement, les accès de brutale oppression où vient se déverser, à un moment donné, avec une exactitude mécanique et inéluctable, le trop-plein des forces libertaires. Il est grand temps, sinon de mettre fin, du moins d'ajouter un nouveau commentaire à la douce fiction qui nous montre la liberté innocente des crimes qu'elle n'accomplit pas, qu'on commet en son nom; car il faudrait en même temps innocenter son frère aîné, le despotisme, et blanchir d'un seul coup de torchon les malfaiteurs les plus avérés de l'histoire!

Quelle est donc l'origine, la substance plastique commune d'où sortent, pour évoluer d'une façon qui, illusoirement, nous semble opposée, ces deux forces coercitives d'essence toute pareille? Cette matière formatrice est exclusivement constituée par les grands modes contemplatifs ou spéculatifs de la pensée sociale, de l'interaction psychologique, modes qui non seulement commandent à l'acte, mais qui lui donnent naissance, qui le *procréent* au sens strict du terme, en se transmuant en lui; et, en dernière analyse, cette matière est évidemment constituée, à chaque époque de l'histoire, par la somme totale de connaissances que les hommes possèdent ou ne possèdent pas (il s'agit alors d'ignorance relative) à ce moment précis. Nous arrivons de la sorte à cette définition simple et claire, cohérente et topique, de la liberté : c'est un savoir, une connaissance entrée dans une phase ultérieure, dans une phase active d'évolution, et considérée par nous sous ce nouvel aspect.

Un grand savoir se traduira par une grande liberté, et un savoir minime par une liberté restreinte. Chacun — individu, classe et

peuple — a ce qu'il mérite, boit à la coupe enchanteresse ou décevante — selon les cas — dans la mesure exacte des connaissances qu'il a faites siennes. Respectivement, le despotisme est un degré de savoir tellement inférieur que nous le taxons d'ignorance. Sa force se fait toujours sentir comme se fait sentir celle — non moins coercitive — de la liberté. Mais elle ne paraîtra un joug injuste — et dans ce sens oppressif ou même intolérable — qu'aux yeux de ceux qui possèdent un savoir plus étendu ou plus profond, c'est-à-dire, en vérité, qu'aux yeux de ceux qui détiennent une force, une puissance surorganique plus grande. Ceux-là seuls lèveront le drapeau de la révolte, ceux-là seuls s'insurgeront contre l'étroitesse et la mesquinerie des visées et des plans despotiques. La lutte engagée pourra être longue, ses épisodes variés, elle sera pacifique ou sanglante, avare ou prodigue en sacrifices humains, elle suscitera, dans les deux camps, des chefs heureux et des martyrs ; — elle n'en finira pas moins par le triomphe du savoir supérieur sur l'inférieur, soit que le premier vienne à capter à son profit les forces brutes de la matière vivante ou inerte, et les tourne contre l'adversaire, soit qu'il réussisse à ébranler la conviction de celui-ci et l'amène peu à peu à modifier ses idées et ses croyances

Les nouvelles façons d'être libre et le droit nouveau qui les consacre remplacent ainsi, de siècle en siècle et, d'une manière moins frappante, de génération en génération, les façons anciennes et le droit traditionnel. Le libérateur du jour devient fatalement le despote du lendemain. Il apparaît tel aux yeux des foules rien qu'en détenant et exerçant le pouvoir coercitif de sa science. Et il revêt — plus justement sans doute — le même caractère aux yeux des nouvelles élites qui ne tardent pas à se former et dont le savoir accru dépasse bientôt le sien. C'est là l'histoire ordinaire des gens arrivés, des classes dominantes, des nations victorieuses.

Mais dans cette évolution, le *savoir* et la *liberté* apparaissent toujours comme les deux faces connexes, l'envers et l'endroit, d'un seul et même fait social. Nous ne nous rendons libres, à l'égard des êtres et des choses, qu'autant que nous sommes déjà parvenus à connaître leurs vrais rapports entre eux et avec nous, et les lois immuables qui les gouvernent. *Le savoir* — et tout ce que j'en dis se rapporte aussi bien, ne l'oublions pas, à *la philosophie* et à *l'art* — *est une liberté accumulée et latente*: et *la liberté est une science, une philosophie, une esthétique devenues actives et s'exerçant au dehors.*

Je crois avoir déjà dit que la liberté et le despotisme *absolus* sont des concepts illusoires en ce sens qu'ils s'identifient totalement entre eux. Seules, les différentes étapes parcourues par la liberté

peuvent nous frapper comme des degrés différents de savoir, et les diverses étapes du despotisme comme des degrés divers d'ignorance. Mais il faut reconnaître aussi que la réalité des faits, la réalité historique ne nous offre pas toujours le spectacle d'une collision, d'un choc entre un savoir relatif et une ignorance relative, entre une liberté et un despotisme. Des cas se présentent fréquemment — leur abondance marque et caractérise la période empirique du développement de la science, de la philosophie et de l'art — où la collision a lieu entre deux ignorances à peu près semblables, c'est-à-dire entre *deux despotismes qui se valent*. Quand les hommes demeurent inconscients d'un tel état de choses, la lutte entre les deux ignorances ou les deux despotismes s'engage, âpre et violente, comme toutes les guerres intestines et les discordes domestiques, et elle amène les conséquences habituelles, l'affaiblissement alternatif ou simultané des deux partis en présence. Mais lorsque, au contraire, on a pleine conscience de l'empirisme et de l'incertitude qui règnent dans une branche du savoir et se répercutent dans l'ordre correspondant d'activité — comme c'est le cas, aujourd'hui, pour la science sociale et la politique qui en dépend — il se produit un phénomène exceptionnel, passager, mais très intéressant.

Notre savoir négatif, notre doute profite d'une façon régulière et à peu près égale aux solutions les plus diverses, sinon même opposées. Nous ne voulons pas courir le risque de nous tromper lourdement. Nous prenons une attitude *expectante*, nous restons plutôt *neutres* et inactifs. « Laissez faire, laissez passer », devient à nos yeux la formule souveraine et magique. Nous ne sommes que *tolérants*, et nous nous imaginons être *libres*! Or, si la tolérance nous semble une chose admirable, c'est que, comme le doute auquel elle sert d'expression active ou pratique, elle est une excellente méthode de recherche, le chemin le plus court et le plus sûr qui conduit à la découverte de la vérité, à la possession de la *puissance effective* que nous appelons tantôt savoir et tantôt liberté. Mais il ne faut pas confondre le moyen avec le but, ni l'*attitude tolérante* avec l'*attitude libre*. C'est ce grave illogisme que beaucoup d'esprits contemporains commettent à leur insu en façonnant ou modelant, pour ainsi dire, leur concept général de liberté sur la situation temporaire et exceptionnelle dans laquelle se trouvent aujourd'hui le savoir social et ses applications techniques. Pratiquement, ces hommes bienveillants et modestes pourront avoir raison pendant quelque temps et jusqu'à nouvel ordre; et leurs prêches nous conseillant l'abstention et la tolérance sans bornes pourront être utiles. Mais, en théorie, ces hommes ont tort dès l'origine, *ab initio*. Et plus tard eux-mêmes

ou leurs successeurs le sentiront bien lorsque, la sociologie ayant fait quelques progrès importants, les inéluctables nécessités de l'action pratique les forceront de *renier* leur thèse favorite, d'*abjurer* le dogme essentiellement métaphysique de la liberté absolue ou contradictoire.

Les faits qui tout récemment agitèrent — non sans fruit — l'opinion en France et, par contre-coup, un peu partout en Europe, sont destinés, je crois, à se reproduire avec une fréquence croissante. La question de l'enseignement confessionnel n'est pas seule en jeu. Maints problèmes moraux, économiques et politiques mûrissent dans l'ombre qui semblent déjà prêts à recevoir une solution analogue, sinon beaucoup plus radicale. Les âmes placides du libéralisme doctrinaire en ressentiront sans doute un nouveau et cuisant chagrin; mais il faut bien, après tout, que l'humanité avance, que la liberté progresse, que le savoir devienne de plus en plus, en matière sociale, ce qu'il est déjà depuis longtemps en matière physique, ce qu'il est depuis un siècle en matière chimique et biologique : un pouvoir non seulement respectable, mais toujours *respecté*[1].

Il faut — ai-je dit tout à l'heure — que l'humanité avance. Or sa marche, on le sait, est lente; elle est, en outre, tortueuse, pleine de circuits, de retours en arrière, d'arrêts qui souvent s'expliquent mal ou restent incompréhensibles. Cela est vrai de toutes façons et

1. Elie Metchnikoff, l'éminent biologiste dont les théories et les découvertes éveillent toujours un vif intérêt, car elles sont utiles et bienfaisantes au plus haut point, Elie Metchnikoff semble partager notre avis. « En progressant vers le vrai but de l'existence, dit-il, en effet, à la fin de son nouveau livre (*Etudes sur la nature humaine*, Paris, Masson, 1903, p. 390-91), les hommes perdront beaucoup de leur liberté... Plus une connaissance devient exacte et précise, moins on a la liberté de n'en point tenir compte. Autrefois, chacun pouvait librement enseigner que la baleine est un poisson; mais depuis qu'il est établi d'une façon précise que cet animal est un mammifère, la faute n'est plus permise. Depuis que la médecine est devenue science exacte, la liberté des médecins est beaucoup plus restreinte. On a vu déjà des praticiens condamnés pour ne pas avoir suivi les règles de l'asepsie et de l'antisepsie. Certaines libertés, comme celle de ne pas faire vacciner contre la variole, de cracher sur le plancher, de laisser courir les chiens sans muselières et tant d'autres encore sont dignes des temps incultes et devraient disparaître avec le progrès de la civilisation. »

Dans tout ce passage, j'ai à peine besoin de le faire remarquer, le mot de liberté conserve sa signification courante, équivoque et abusive. Il y a donc lieu de le remplacer, soit par le terme de *tolérance* indifférente ou expectante, de tolérance qui attend les résultats futurs de la recherche scientifique, soit par celui d'arbitraire et de despotisme.

La tolérance est une ignorance, c'est-à-dire une faiblesse, consciente d'elle-même; et l'arbitraire est une ignorance, c'est-à-dire une faiblesse, qui se prend mensongèrement pour un savoir, pour une force. Aussi ces deux choses, la tolérance et l'arbitraire, doivent-elles, à la longue et dans tous les cas particuliers, céder la place au pouvoir de la science et à la liberté d'action où s'incarne ce pouvoir.

j'en ai pu faire, dans le cas qui nous occupe, l'expérience sur moi-même. En effet, exposant une doctrine que je ne serai sans doute pas le seul à considérer comme comparativement inédite, et cherchant, ainsi qu'il convient, ses germes obscurs dans les théories sur le même sujet de mes contemporains ou de mes prédécesseurs immédiats, n'ai-je pas été amené, au contraire, par le hasard des lectures, à saluer, comme mon précurseur lointain mais direct, un écrivain complètement oublié de la première moitié du XVIIe siècle, Coménius [1], qui donne, en deux courtes phrases, de la puissance du savoir et, par suite, de la liberté elle-même, la plus superbe et drastique description qui se puisse faire : « Que sont les riches sans science, s'écrie-t-il, sinon des porcs engraissés avec du son? Que sont les pauvres auxquels manque la connaissance des choses, sinon des ânes chargés de fardeaux [2]? »

Concluons. Il faut que les idées métaphysiques sur l'essence de la liberté reculent et disparaissent. Ces notions sont dignes, tout au plus, de la première phase évolutive de la conduite humaine, période où celle-ci demeure ignorante, empirique, impulsive, contradictoire. Il faut qu'une conception scientifique et positive des faits que recouvre le terme de « liberté » et aussi bien celui de « tolérance » se généralise, qu'elle sorte des cercles ésotériques, qu'elle se répande en de larges milieux sociaux. Un pas appréciable sera accompli alors vers le règne de la conduite experte, déterminée, logique, gouvernée par la science pure, soutenue par la certitude rationnelle, et embellie par les nobles joies de l'art.

EUGÈNE DE ROBERTY.

1. Voir De Greef, *Problèmes*, p. 12.
2. Rappelons que certaines vues de Spinoza, sans parler de celles plus récentes d'A. Comte, se prêtent à la même interprétation.

LA SIMULATION DANS LE CARACTÈRE

QUELQUES FORMES PARTICULIÈRES DE SIMULATION

(*Suite et fin* [1].)

IV. — Les simulations de la timidité.

§ 1

Les simulations qui accompagnent la timidité ont été indiquées par plusieurs psychologues. M. Hartenberg note les efforts du timide pour dissimuler la délicatesse de sa sensibilité [2], il affirme aussi que « la plupart des timides sont des orgueilleux [3] ». M. Dugas étudiant la bouderie des timides, dit que « la bouderie (agressive) qui répond déjà à des sentiments divers, revêt elle-même des formes diverses. Il ne faut pas y croire : elle donne l'illusion de la hardiesse, et elle est un effet de la timidité. Le timide, moins que personne, ne peut être jugé sur l'apparence.... Si la bouderie agressive du timide n'est qu'une attitude, il en faut dire autant de sa bouderie offensive ou de son humilité. Le timide le plus connu, sinon le plus commun, celui qui s'efface et rentre sous terre, n'est qu'un faux humble, comme le timide arrogant n'est qu'un faux brave. Les airs cavaliers ne prouvent pas l'irrespect; l'air gêné ne prouve pas davantage la modestie [4] ». M. Dugas note aussi que « l'orgueil peut se cacher sous les dehors de la timidité [5] ». Il constate que « le timide aspirant à la sympathie d'autrui, sans pouvoir l'atteindre, conçoit, suivant son humeur, du découragement ou du dépit. Le découragement se traduit par l'humilité, le dépit par la hauteur : mais ni l'une ni l'autre de ces attitudes n'exprime les sentiments vrais du timide [6] ». Et M. Dugas recherche si le timide n'est pas toujours faux. « Il est faussement humble et faussement bourru, et

1. Voir le numéro d'octobre 1903.
2. Hartenberg, *Le timide et la timidité*, p. 54
3. *Id.*, p. 64.
4. Dugas, *La timidité*, 107.
5. *Id.*, 109.
6. *Id.*, 110.

on ne se tromperait guère en lui attribuant des sentiments exactement contraires à ceux qu'il fait paraître. La simulation fait-elle donc partie de sa nature, ou son attitude seule est-elle mensongère? » Il conclut que le timide est sincère envers lui-même, mais qu'il peut ne pas l'être envers les autres et distingue en lui « une volonté *antécédente* et une volonté *conséquente*. Le timide veut *antécédemment* être vrai, et se montrer tel qu'il est; mais comme il n'y réussit point, comme son attitude le trahit, il veut qu'on n'en croie pas cette attitude, et il en prend *conséquemment* une autre, toute contraire, qui paraît hypocrite et menteuse, mais qui est, dans son intention, seulement destinée à corriger la première. » La timidité serait donc liée indirectement au mensonge [1].

Sans doute la tendance du timide au mensonge n'est pas abstraitement nécessaire. Il se peut que la sincérité du timide jointe à son impressionnabilité aboutisse à des résultats qui en diffèrent sensiblement, à des simulations d'une autre nature, qu'on ne pourrait d'ailleurs en distinguer absolument et qui sont bien des mensonges d'une certaine espèce, à la fausse impassibilité par exemple.

Quoi qu'il en soit il est exact que le timide est forcément amené, en bien des cas, à des simulations nombreuses. Il ne faudrait pourtant pas, même ici, exagérer. La timidité peut exister dans des natures un peu molles, un peu insignifiantes, gauches, chez qui les impulsions sont généralement faibles. Alors la vie mentale peut rester peu active, être gênée, arrêtée par la timidité, sans que, à cause de la faiblesse des impulsions, cet arrêt des tendances produise une grande quantité de phénomènes de compensation et de défense, et, parmi ces phénomènes, des faits de simulation bien marqués.

Mais dans la plupart des cas les simulations sont abondantes et significatives. La nature même de la timidité implique qu'il en doit être ainsi. Etre timide, c'est essentiellement craindre de se mettre en avant, de se montrer, d'étaler ses sentiments, d'avouer ses idées, d'agir. Par conséquent c'est au moins dissimuler, et toute dissimulation tend à être une simulation. Mais en même temps que la timidité pousse ainsi indirectement à la simulation, elle y pousse directement aussi. La nécessité où est le timide de se préserver, de défendre une susceptibilité assez ombrageuse et une sensibilité souvent vive et parfois excessive le conduit presque inévitablement ou à mentir ou au moins à tromper, d'une manière ou de l'autre à tâcher d'induire les autres en erreur sur ses propres sentiments.

1. Dugas, *La timidité*, 110-114.

Aussi la timidité se rencontre-t-elle avec la fausse impassibilité. Avoir l'air indifférent, affecter de n'éprouver aucun sentiment, c'est un assez bon moyen de dissimuler ceux qu'on éprouve. Mais on trouve aussi des timides chez les faux sensibles. On peut fort bien, pour dissiper ou atténuer le malentendu qui s'établit entre soi et les autres ou tout au moins, et plutôt, pour en amoindrir les effets, exagérer les sentiments par lesquels on est en harmonie avec son milieu ou les simuler si on ne les ressent pas réellement. Cela même ne réussit pas toujours au timide. Il exprime souvent ses sentiments d'une manière qui les rend peu sympathiques à ceux qui les partagent et qui parfois même leur est d'autant plus désagréable qu'ils les ressentent eux-mêmes.

Mais, en outre, la timidité par elle-même simule assez souvent, sans que la volonté intervienne, la modestie et la douceur. La modestie, car nous sommes portés à croire que la personne qui ne se met pas en avant a une assez pauvre opinion d'elle-même et c'est la simulation que nous venons d'examiner tout à l'heure, la douceur en ce que le timide paraît ne pas tenir à imposer aux autres ses idées et ses goûts, ne pas y être obstinément attaché lui-même. Il est peu encombrant et peu gênant, et l'on pense volontiers parfois qu'il ne le deviendrait pas si les circonstances étaient changées, ce qui est un excès de généralisation. Il est des personnes, timides et douces devant ceux qui leur imposent, qui deviennent impérieuses et arrogantes quand elles sont à l'aise dans leur milieu, quand elles n'ont plus affaire qu'à ceux qu'elles considèrent comme leurs inférieurs. De ce que le timide n'attaque pas, on va même jusqu'à conclure qu'il serait incapable de se défendre, ce qui est une autre erreur, car le timide est souvent obstiné et capable de violence si on le pousse à bout.

Il n'est pas rare que le timide se concilie la sympathie et l'affection, ou qu'il obtienne au moins la tranquillité par ces apparences de modestie et de douceur combinées avec une prudence avisée. Au reste les impressions varient. Si certaines personnes sont encouragées, rassurées ou attirées par la timidité, et attribuent volontiers aux timides des qualités exagérées, d'autres, au contraire, les jugent sournois et menteurs parce qu'elles ne les trouvent pas expansifs et qu'elles ne peuvent arriver à les comprendre. Le timide, à cause de sa réserve, de la gêne de ses manifestations laisse beaucoup à faire à l'imagination de ceux qui l'observent et qui doivent interpréter les apparences vagues qu'il leur présente. Aussi se trompe-t-on souvent sur son compte.

Il faut signaler particulièrement la simulation, par le timide, de

la hardiesse. Elle se produit par réaction soit pour cacher la timidité, soit pour en arrêter les effets. Il n'est pas très rare qu'une timidité assez marquée s'accompagne d'airs hautains, d'allures assurées et arrogante, de propos cassants et dédaigneux. Le timide réagit ainsi contre sa crainte, il la dissimule, il la masque à ses propres yeux, il s'empêche même, dans une certaine mesure, de la ressentir. Mais il ne faut pas non plus ne voir dans ce procédé qu'une simulation. C'est souvent son vrai caractère, ce sont ses sentiments réels et profonds qu'il dévoile ainsi pour réagir contre d'autres sentiments non moins réels. Ce fait est souvent méconnu. On voit parfois signaler ce contraste avec l'arrière-pensée que l'arrogance est en ce cas une apparence sans portée; on dit volontiers d'un homme qu'il a l'air arrogant, hautain et que l'on se trompe sur son compte, qu'il est, au fond, un timide, comme si les deux choses étaient inconciliables. Il n'en est rien. La timidité s'accorde très bien avec l'orgueil et même avec le mépris, comme la réserve dont nous parlions tout à l'heure. La timidité vient d'un désaccord entre l'individu et son milieu, et elle implique souvent aussi une certaine discordance intérieure qui est parfois le reflet de l'autre et qui parfois aussi existe par elle-même. Mais si le timide a l'impression de cette discordance, il peut très bien en rejeter la faute sur les autres, l'attribuer à sa propre supériorité, et se sentir intimidé précisément parce qu'il juge les autres incapables de sentir et de reconnaitre cette supériorité. Le timide est aussi capable de colère, mais peut-être surtout de rage et de rancune.

Les exemples de ces diverses simulations — simulations qui n'ont rien d'absolu et qui correspondent toujours à quelque réalité — sont assez fréquents et tout le monde peut en observer autour de soi. J'en emprunte deux cas à l'ouvrage déjà cité de M. Hartenberg.

Le premier nous montre comment le timide refoule pour ainsi dire sa timidité en la niant et se rend audacieux en simulant l'audace. M. Hartenberg a demandé sur « le trac » des renseignements à plusieurs artistes connus et a recueilli d'intéressants renseignements. Il emprunte aussi quelques faits à M. Claretie. « Au moment d'entrer en scène, dit-il, c'est en désespéré que l'artiste affronte le public, avec un sentiment de témérité aveugle et folle. » « A la grâce de Dieu, se disait M. Got, il faut marcher. » L'excellent Landrol, le vieux routier du Gymnase, tremblait intérieurement à chaque pièce nouvelle, et quelle quantité il en joua, pourtant! « Alors, me disait-il, pour me rassurer, me raffermir, je regarde le public bien en face dès mon entrée en scène, je prononce mentalement le mot de Cam-

bronne et, dès cet instant, c'est fini, en avant, je *charge* comme un soldat[1]. »

Le second fait montre diverses réactions : la colère, le silence vexé, et aussi la volonté de simuler l'aplomb. La simulation n'aboutit pas, mais le cas n'en est pas moins instructif, peut-être même l'est-il par là davantage. Le héros de l'histoire est un romancier encore connu et qui eut son heure de célébrité : Alfred Assollant. Il était, dit-on, « timide à un point qu'on ne saurait imaginer ». Très facile à déconcerter, « à la moindre attaque, il balbutiait, à moins qu'il ne se mît en colère. Mais la plupart du temps il s'enfermait, contre la plaisanterie, lui qui la plume à la main avait la riposte si vive, dans un silence hérissé. Je ne crois pas que, de sa vie, il ait en causant achevé une phrase.

« C'est précisément cette lutte contre l'impossible qui le tentait. La nature lui avait refusé le don de la parole : il voulait être orateur. Quand on vint le chercher pour faire une conférence rue de la Paix, il ne balança pas un instant, et ce qu'il y a de plus plaisant, c'est qu'ayant accepté de courir ce hasard, il ne songea point à mettre de son côté le plus de chances qu'il pouvait. Il s'assit pour la première fois, sur la chaise du conférencier avec une ingénuité de confiance qui n'est intelligible qu'à ceux qui ont connu cet être incohérent et désaccordé[2]. » Après quoi il ne put achever sa première phrase, ramassa ses papiers et sortit.

V. — La force et la faiblesse de la volonté. Le courage et la lacheté.

§ 1

La faiblesse de la volonté, la lâcheté touchent à la timidité ou du moins à certaines de ses formes. Elles impliquent en général, comme celles-ci, une certaine faiblesse de l'impulsion et témoignent d'une désharmonie de même nature entre l'individu et son milieu. Elles peuvent aussi, en certains cas, se cacher sous une apparence de hardiesse et de courage déterminée par une réaction qui n'est pas toujours bien forte. C'est une remarque banale que le timide, poussé à bout, devient audacieux, que le poltron peut devenir terrible. Mais parfois aussi l'un et l'autre se satisfont avec des apparences et des velléités qui ne tiennent pas. Ils font les fanfarons, se donnent des airs de brave, s'excitent tant que le danger

1. Hartenberg, ouv., cité p. 161. Le passage est emprunté à M. Claretie.
2. Hartenberg, ouv. cité, 178-179. Fait emprunté à Sarcey.

est loin et surtout peut-être lorsqu'il vient de passer, mais si leur simulation n'a pas eu pour effet d'écarter le danger, ce qui arrive, car ils intimident à leur tour les autres, elle ne les met pas en mesure de se défendre réellement contre lui.

Les simulations de cette nature sont parfois momentanées et répondent à un besoin passager. D'autres fois, au contraire, elles sont permanentes et créent une simulation profitable à l'individu en lui donnant une apparence qui, en voilant sa faiblesse réelle, la compense un peu. On en trouve de différentes sortes. L'allure fanfaronne, que j'ai déjà eu l'occasion de signaler, est depuis longtemps suffisamment connue. D'autres gens que des fanfarons, — et qui parfois peuvent présenter les deux types à la fois, — dont la volonté est faible ou presque nulle, se donnent des apparences de volition énergique. Ils parlent haut, ils se vantent, ils décident, ils ont de l'aplomb, ils intimident les âmes simples. Chez eux la critique est nulle et la prudence faible, ils ne prévoient pas, ne font pas de combinaisons à longue portée. Leurs idées et leurs sentiments se forment sans contrôle sérieux, sans qu'une inhibition interne permette de les éprouver. Mais dès qu'un obstacle se dresse devant eux, on les voit s'arrêter, reculer, aussi décidés dans la retraite que dans l'attaque et non moins prompts à fléchir qu'à se dresser. J'ai connu un bel échantillon du type.

Le manque de consistance morale qui permet à l'individu ces contrastes, ces fanfaronnades et ces reculades, qui lui fait abandonner immédiatement toute attitude périlleuse et gênante, sa lâcheté réelle et son manque complet de volonté et d'énergie sont dus à la même cause qui lui donne l'apparence de l'énergie et de la volonté, c'est l'absence du contrôle intérieur, de la réflexion, le défaut de coordination des phénomènes, le jeu indépendant des éléments psychiques. Dès qu'un sentiment naît, il se développe, aucun fait intérieur ne le retient, et cela ôte toute apparence d'hésitation, donne l'impression de l'audace, de la hardiesse et de la franchise. Mais s'il se heurte à des obstacles extérieurs, les sentiments développés immédiatement par ces obstacles vont se développer aussi facilement que le premier et supprimeront celui-ci et ses manifestations. Comme ces sentiments sont appuyés par des réalités extérieures, ils tendent à persister autant qu'elles et l'emportent assez aisément sur les autres. Le même défaut met ainsi l'individu à la merci des influences du dehors, quand elles se manifestent avec quelque énergie, et permet en même temps à ses idées de s'affirmer bruyamment, à ses sentiments de s'étaler avec indiscrétion lorsque aucun obstacle extérieur ne s'oppose à eux. Il y a là une véri-

table simulation qui atteint parfois son but. Les apparences imposent au moins pendant quelque temps à bien des gens, et ceux mêmes qui en ont discerné la nature s'y laissent prendre encore à l'occasion. Avec un peu de bonne volonté et pas trop de clairvoyance, on croit trouver dans le simulateur un mélange d'entrain et de bonhomie, de courage, d'expansion, de hardiesse et de douceur qui n'est certes pas désagréable mais n'est malheureusement qu'illusion.

§ 2

D'autres fois encore la volonté est assez bien simulée par l'accord de l'individu et de son milieu, qui réduit presque l'activité à l'imitation et à la routine en lui laissant les apparences de l'initiative et de l'énergie personnelle. Ici l'illusion est d'une espèce assez différente de la précédente. Elle se fonde sur une réalité, seulement ce n'est pas celle qu'on pourrait croire. La force qui apparait en ce cas ne réside pas dans l'individu, mais dans son milieu. C'est le milieu qui le soutient et qui l'inspire.

Certaines personnes montrent une activité assez brillante, ont de l'entrain, font preuve de quelque initiative, au moins en apparence, tant qu'elles vivent de leur vie ordinaire dans leur milieu habituel. Parfois même elles paraissent se mettre volontiers en opposition avec ce milieu, énoncer des idées plus hardies, proposer des projets, agir d'une manière qui choque un peu les habitudes acquises, et par là elles prennent l'aspect de personnalités indépendantes. Et puis, si les circonstances se modifient, si leur milieu change, si les conditions de leur vie sont brusquement transformées, elles deviennent hésitantes, elles sont déconcertées, ne savent plus à quoi se résoudre, deviennent incapables de penser, de se décider d'agir. Même dans leurs oppositions superficielles avec leur milieu, c'est sur ce milieu, ou c'est sur quelques-uns des éléments de ce milieu, sur quelques personnes préférées, ou de plus de prestige relatif, qu'elles s'appuieront. C'est cet entourage, cet ensemble de conditions représenté par quelques systèmes d'habitudes, d'idées et de sentiments, par une certaine orientation de l'esprit, qui les faisait agir. La volonté personnelle, réduite à ses propres forces, ou plutôt appuyée sur moins de forces extérieures reste molle, sans résistance, elle n'arrive pas à se constituer.

Jusqu'à un certain point chacun de nous, même le plus personnel et le plus énergique, peut être l'occasion d'une illusion de ce genre. Nous devons à la société qui nous entoure, qui nous soutient

et qui aussi nous comprime et nous déforme, une appréciable partie de notre énergie personnelle, surtout lorsqu'il s'agit de certaines de ses manifestations. Mais cela est surtout marqué chez quelques personnes qui ont en réalité, malgré des apparences d'entrain et d'initiative, très peu d'énergie et sont plutôt des symboles de leurs milieux que des réalités indépendantes. J'en ai connu plusieurs de ce genre-là.

La simulation sociale de cette nature est une chose extrêmement fréquente et de laquelle il faut toujours se méfier. Les qualités d'un individu que nous connaissons dans un milieu déterminé peuvent n'être que le reflet de ce milieu. Chez un autre, au contraire, elles tiennent beaucoup plus à la personnalité même. Et la distinction des uns et des autres n'est pas toujours bien facile à faire, parfois même elle est impossible si l'expérience ne vient la rendre accessible, si un changement de milieu ne vient révéler, chez une personne que nous avions cru connaître, une nature différente de celle que nous avions observée, des qualités et des défauts que nous ne soupçonnions pas ou dont nous n'avions pu, tout au moins, remarquer l'importance. On entrevoit à peine l'immense quantité de simulations que produit ainsi l'influence du milieu par tant de moyens et de procédés divers, mais je n'insiste ici que sur les simulations plus proprement psychologiques.

Toujours quelque réalité se trouve au fond de ces simulations. D'abord la réalité du moment : une idée, un sentiment quelconque, pour n'avoir pas en réalité la force que nous serions tentés de leur attribuer n'en ont pas moins une force réelle et une existence indéniable. De plus ces qualités que la société produit momentanément, elle tend à les faire naître et à les développer. Elles finissent en certains cas par être plus ou moins essentielles à l'esprit qui en a pris l'habitude et s'est lentement transformé. De sorte que la simulation peut, sans doute, en certains cas, se retourner, et qu'une ancienne qualité naturelle pourrait disparaître ou peu s'en faut, en conservant certaines apparences, qui feraient croire à sa réalité tandis qu'une qualité opposée, surajoutée d'abord par les nécessités de la vie, deviendrait, au contraire, plus réelle que la qualité primitive.

§ 3

La faiblesse de la volonté peut être simulée comme l'énergie. C'est un cas analogue à celui de la simulation de la timidité dont nous avons parlé déjà. La timidité est, à certains égards au moins, une faiblesse de la volonté. Elle peut donner l'apparence de la faiblesse

générale du vouloir qui ne l'accompagne cependant pas toujours. Il est des gens qui paraissent s'imaginer qu'une personne timide sera facilement influencée, ne saura pas avoir de l'initiative ni résister à la volonté d'autrui. C'est assez souvent une erreur.

L'apparence de la timidité peut être due simplement à la réserve volontaire, à la retenue systématisée. Dans ce cas elle s'associerait précisément à une volonté remarquablement développée, mais par le fait seul qu'il simulerait la timidité, — même bien involontairement, — l'individu pourrait simuler la faiblesse.

La timidité vraie, elle, implique une certaine gaucherie, quelque indécision des systèmes psychiques, et par conséquent l'inaptitude de la volonté à se constituer rapidement en certains cas et dans certaines circonstances, quand l'individu se trouve, pour une raison ou pour une autre, en désharmonie avec son milieu, ou quand, tout en se trouvant, au fond, en harmonie avec lui il ne peut, parfois même à cause de cela, dire les paroles, accomplir les actes qui exprimeraient cette harmonie, c'est-à-dire quand le désaccord entre le milieu et l'individu est surtout produit par une discordance intérieure à ce dernier.

La timidité vraie s'accorde très bien avec de grandes qualités de la volonté. Celle-ci, pour n'être pas parfaite sur tous les points, pour ne point s'organiser en tous les cas avec rapidité et avec facilité, peut être âpre et résolue cependant. Les timides peuvent faire preuve d'énergie active et d'énergie passive, peut-être surtout d'énergie passive. Et les personnes qui s'imaginent les influencer facilement ont avec eux des surprises désagréables, dues à une simulation de faiblesse généralement involontaire et même inconsciente.

Ce que je dis ici de la volonté peut se dire du courage qui, au point de vue où nous avons à nous placer ici, se peut confondre avec l'énergie de la volonté, la lâcheté étant, inversement, la faiblesse de la volonté qui ne peut arriver à se constituer quand les circonstances extérieures ne la favorisent pas.

VI. — Les simulations de la bonté et de la méchanceté. La douceur et la brusquerie.

§ 1

La simulation de la douceur apparaît comme assez compliquée. D'une part on est porté à confondre, dans une certaine mesure au moins, la douceur et la bonté, de l'autre on est porté à généraliser

les manifestations de douceur qu'on peut observer chez une personne et à la considérer comme invariablement douce quand elle est, au contraire, très capable de violences.

Cette dernière simulation nous montre la douceur comme résultant d'une harmonie intérieure de l'être, harmonie qui n'est pas contrariée par le milieu. Le milieu peut ne pas lui être favorable, mais il ne parvient pas à la troubler sensiblement, grâce à la force des tendances, à leur bonne organisation, ou parfois au défaut de clairvoyance de l'individu. La douceur est l'état naturel d'un mécanisme psychologique qui fonctionne paisiblement et régulièrement, sans heurts intérieurs dus à la discordance des rouages, sans heurts extérieurs dus à l'intervention de forces capables d'arrêter ou de troubler sérieusement son jeu. En ce sens la douceur s'allie tout naturellement à la force des tendances et à leur pureté, elle est en quelque sorte l'expression, la manifestation objective de ces qualités. Et par là même elle s'associe assez naturellement à la tendance à l'emportement. Car une tendance forte et pure (pure au sens psychologique, c'est-à-dire ne comprenant que des éléments relativement bien systématisés) réagira bien souvent avec énergie et promptitude si les forces extérieures viennent à la contrarier. La pureté suppose une certaine simplicité très favorable aux réactions brusques. Celui dont les passions ne sont pas troublées, ne sont pas intérieurement contrariées, s'y abandonne bien plus aisément sans réflexion, sans contrôle. C'est là un fait assez évident et qui ressort de la définition même des termes. Il y a donc une raison essentielle pour qu'une certaine simulation s'établisse, pour que la douceur apparente s'accompagne de violence virtuelle, et, réciproquement, pour qu'un caractère violent revête, en certains cas, des apparences de douceur parfois très séduisantes.

La douceur s'associe-t-elle à la bonté? C'est une autre question. Dans la douceur telle que nous venons de la constater, rien n'implique absolument la bonté. En fait le doux-violent peut être bon, et j'ai connu des hommes excellents qui appartenaient à ce type. On en trouvera aisément dans les mémoires, dans les observations. Je signale ici Schœlcher tel que le dépeint M. Legouvé dans ses souvenirs, et qui paraît un excellent exemple de ce caractère. Il est à remarquer que le doux-violent est souvent d'une très grande politesse. Mais toutes ces associations n'ont rien de régulier. A coup sûr la bonté peut développer la douceur envers autrui et la susciter peut-être, mais celle-ci peut exister sans elle comme elle peut exister sans celle-ci. Même chez le doux-violent, la douceur peut être égoïste.

Mais la douceur peut aussi reconnaître comme conditions très favorables un grand empire sur soi, une volonté dont les combinaisons sont sûres et tenaces. Ici l'harmonie intérieure du doux-violent se retrouve bien, mais nous constatons aussi des différences essentielles. Les doux dont nous allons nous occuper maintenant évitent les chocs extérieurs, ils ne s'y exposent pas ou bien ils s'habituent à les supporter, ils se font une sorte de château intérieur, de donjon dans lequel ils se réfugient en cas de choc, considérant les événements extérieurs comme négligeables, tant que cela leur est possible, répugnant à toute réaction vive et franche. Ils préservent leur harmonie intérieure par des moyens détournés. Les faux impassibles, par exemple, simulent l'indifférence, évitent ainsi de s'emporter, restent calmes, doux, maîtres d'eux-mêmes. D'autres acceptent un affront en savourant d'avance une vengeance bien combinée, ou bien cachent sous une douceur égoïste et affectée un inexprimable mépris, une idée de complète séparation entre eux et les autres.

Dans tous les cas de ce genre la douceur est en grande partie simulée, au moins en un sens, ou plutôt, si l'on veut se servir du mot de douceur pour exprimer simplement une manière d'être sans rien présumer des sentiments qui l'inspirent ou qui l'accompagnent, elle sert à sauvegarder le moi et son intégrité, son harmonie intérieure. Elle est profondément égoïste, elle répond au besoin « de ne pas se faire d'affaires ». Elle appartient à tous ceux qui, se sentant en désaccord avec leur milieu, ne veulent pas le provoquer, ni rompre avec lui. Elle peut exister chez des esprits très élevés, très nobles comme on en rencontre chez les faux impassibles, elle peut aussi se retrouver en des caractères bas, haineux et lâches, hypocrites et sournois.

Alors la douceur est simulée plus ou moins, et plus ou moins volontairement, pour dissimuler la méchanceté, la haine et l'envie. Cette simulation est assez naturelle chez les faibles pour lesquels le recours à la violence pourrait être extrêmement dangereux. Il est probable que la ruse et la perfidie qu'on a cru remarquer souvent avec quelque exagération et quelque excès de généralisation dans le caractère féminin et dont Dalila est restée l'exemple classique, doit se rattacher en partie au moins à cette cause. La haine des faibles se dissimule souvent sous une douceur voulue ou spontanée. Même une certaine forme de méchanceté paisible et discrète, amie de l'ordre et des convenances s'accompagne bien mieux de la douceur que de la violence. Certaines classes de criminels, les empoisonneurs, par exemple, paraissent se distinguer par la douceur de leurs

manières. Le cas de la Brinvilliers est, à ce point de vue, extrêmement remarquable.

Tout ce qui tend à fortifier le moi, à le rendre maître de lui-même par la soumission de chacune des passions et des tendances à leur confédération, tend à susciter ou à augmenter la douceur apparente : l'éducation, les froissements de la vie lorsque le moi est assez fort pour en tirer parti, l'effort volontaire pour réfléchir ou pour se maîtriser. Mais ils n'augmentent point dans la même proportion les sentiments de bonté et d'amour. Nous retrouvons donc ici l'harmonie intérieure, la « pureté » psychologique des tendances comme principe de la douceur, et nous voyons aussi comment cette douceur pourra servir aussi à des simulations très diverses, depuis celle de Tartuffe jusqu'à celle des faux impassibles dédaigneux, en passant par une immense quantité de variétés.

§ 2

Assez souvent une apparence de douceur recouvre et cache jusqu'à un certain point une très forte disposition à la violence et à l'autoritarisme.

Cela s'explique sans trop de difficultés. Un caractère violent, s'il a de la bonté et si rien ne le contrarie, prend facilement l'apparence de la douceur. Cette douceur est très réelle, et c'est un fait assez fréquent que son association avec une extrême vivacité pouvant aller jusqu'à la violence, et parfois s'accompagnant facilement d'une certaine brusquerie. C'est encore ici le rapport de l'esprit et de son milieu qui explique la variation du caractère et la simulation qui en résulte. Tant qu'il y a harmonie et concordance, c'est la douceur qui domine, lorsqu'il y a discordance, c'est la violence et l'emportement.

La simulation peut ici d'autant mieux paraître absente que le doux-violent est souvent assez franc. Il se peut qu'elle ne soit pas volontaire, ni consciente, mais nous y retrouvons les caractères généraux que nous avons déjà rencontrés partout. La douceur peut nous paraître beaucoup plus essentielle à l'esprit en qui nous la remarquons qu'elle ne l'est réellement. Et c'est une forme ordinaire de la simulation que l'apparence, ou, ce qui est en somme exactement identique, la réalité partielle et momentanée d'une qualité qui ne se maintient pas, qui est souvent remplacée par une disposition d'esprit entièrement opposée. Le caractère de la douceur du doux-violent et de l'illusion qu'elle détermine, nous apparaît nettement si nous la comparons à la douceur générale réelle. Chez quelques

personnes réellement douces, la douceur persiste même quand il n'y a pas d'harmonie entre elles et leur milieu. La douceur est due, alors, à l'absence d'égoïsme, à une harmonie interne qui résiste à l'hostilité des circonstances extérieures et qui ne se rencontre point chez les violents à la souplesse des tendances qui se plient aisément à des circonstances nouvelles. Il est des personnes qui se montrent douces dans la contrariété, dans l'affliction, dans le malheur, qui restent douces envers leurs ennemis, et, comme on le disait de Madame, envers la mort. En comparaison de cette douceur on voit ce qu'il y a de précaire et, en un sens, de simulé dans celle du doux-violent qui se montrera bon et affectueux, tendre et faible parfois envers les siens, mais qui, avec quelqu'un qui lui déplaît, s'emportera vite et ripostera volontiers par un coup de poing à une insulte, ou même à une remarque parfois inoffensive.

En revanche, il faut, pour apprécier aussi ce qu'il y a de réel dans la douceur du doux-violent, le mettre en parallèle avec le grincheux, l'emporté, qui, même avec les gens qu'il aime et avec lesquels il se sent bien, est presque constamment hérissé et témoigne d'une désharmonie constante de ses propres sentiments qui s'objective au dehors par des sautes d'humeur, des plaintes, des colères. Le moindre froissement, même imperceptible, y suffit. Il n'est, au fond, qu'un prétexte, qu'une occasion. C'est dans l'esprit même que sont les conditions principales de son mécontentement. Au contraire, le doux-violent est intérieurement mieux harmonisé par quelques tendances assez fortes, et même, dans la plupart des cas, ne se laisse pas contrarier aisément par les petites oppositions qu'il rencontre dans son milieu, par les petits heurts qui se produisent presque inévitablement dans la vie. Le plus souvent il n'en tient presque pas compte, mais s'il est obligé de le faire, alors l'emportement se produit et la violence éclate. Le doux-violent correspond à peu près psychologiquement à ce qu'on a appelé le tempérament sanguin, le grognon ; le mécontent hérissé est plutôt un bilieux ou un nerveux.

§ 3

Inversement, des personnes affectueuses et douces montrent, parfois avec une certaine affectation, des apparences de brusquerie et de raideur. Le cas est même assez fréquent. Il faut y voir peut-être une variété, une exagération de la dissimulation simple et de l'apparence d'impassibilité. La réaction et le contraste sont plus vifs, plus poussés chez le brusque que chez le faux impassible, c'est la principale différence qui existe entre eux. Parfois les deux types

se confondent et se mêlent. Le faux brusque peut avoir assez souvent l'apparence indifférente, et j'ai pu constater qu'il donnait aux autres une impression d'insensibilité.

Le phénomène de défense est aussi net ici que dans la fausse impassibilité. Il est un peu plus exagéré. Le faux brusque dissimule son impressionnabilité non seulement sous une froideur voulue, mais sous des gronderies, des rebuffades. Naturellement, comme tous les types simulés, la fausse brusquerie n'est pas tout à fait fausse. Elle se rattache, peut-être en général, et à peu près sûrement dans certains cas, à l'association par contraste. Les nerveux, les contrariants sont assez disposés à être désagréables même aux gens qu'ils aiment, à dissimuler, de temps en temps au moins, leur affection aux autres, même à se la dissimuler à eux-mêmes, à se plaindre, à grogner même lorsqu'ils sont contents au fond, à prononcer des paroles désagréables ou quelque peu blessantes lorsqu'ils ont des pensées de félicitation et des sentiments de sympathie. La fausse brusquerie est une utilisation généralement spontanée et parfois volontaire mais qui peut s'organiser assez bien, de la tendance à l'association par contraste et d'une nervosité un peu gênante. Le type du « bourru bienfaisant », caractère réel, mais dont la littérature abusa jadis, est une forme de notre fausse brusquerie.

J'ai connu plusieurs cas de la simulation que j'indique. Un surtout m'a paru remarquable par sa netteté. Une personne bonne et plutôt douce était arrivée à passer pour froide, indifférente et désagréable. L'apparence, spontanée surtout, à moitié voulue parfois, et, je le crois, à bien des égards inconsciente, avait produit tout son effet. Ce phénomène de défense était efficace et écartait bien des petits ennuis, mais la finalité est toujours imparfaite, même dans l'esprit de l'homme, et il était si marqué qu'il en devenait nuisible et qu'il aurait peut-être mieux valu qu'il ne se produisît pas. La nature réelle du bourru dont je parle comportait un fond d'énergie, d'affectuosité, d'impressionnabilité nerveuse, un désir élevé de conformer sa conduite à un idéal assez haut, et aussi un besoin assez vif de décision et de certitude joint à un sens critique développé et à une grande lucidité d'esprit. Le sens critique, la lucidité et l'impressionnabilité rendaient difficile la satisfaction du besoin de certitude et d'action assurée. De là, à la fois quelque éloignement et beaucoup de goût pour la discussion, et, dans certains moments critiques, une décision nette et vive, obtenue de temps en temps par des à-coups brusques, des impulsions soudaines et, parfois aussi, une certaine hésitation que dissimulaient plus ou moins, en certains cas, des brusqueries et des boutades, de là encore une difficulté

très grande à ménager les amours-propres et les intérêts, à refuser une chose avec amabilité, et même à recevoir parfois les amabilités des autres. Le résultat était une réputation de dureté et de froideur qui n'était nullement justifiée par la réalité ou qui ne correspondait qu'à une partie de cette réalité mise en relief et dénaturée par la nervosité naturelle et les nécessités de la défense. Il est vrai que ceux qui avaient vu les défauts de cette armure apparente allaient jusqu'à parler de caractère « bonnasse », ce qui était une autre exagération en sens inverse. Il pouvait cependant se produire, en quelques cas, de véritables faiblesses. Le sens de la justice, quoique dominant, pouvait laisser parler et agir quelquefois des sentiments de sympathie ou de pitié qui ne s'accordaient pas avec lui. Et sûrement la dureté ou la froideur apparente, la brusquerie, l'humeur variable et fantasque écartaient un certain nombre de ces occasions de faiblesse et constituaient par là même une défense efficace. Il est à noter que cette défense n'était pas absolument égoïste. Elle avait surtout pour but et pour effet de conformer l'esprit à l'idéal qu'il désirait réaliser, et prenait ainsi une valeur sociale assez considérable, plus considérable que sa valeur simplement égoïste et personnelle. Ce que la simulation et l'erreur suggérée à autrui protégeaient ici, c'était moins l'esprit, les désirs, les tendances égoïstes de l'individu qu'un type général conçu comme désirable et comme devant être réalisé. C'est au reste ce qui se produit souvent, avec plus ou moins de force et de netteté, et nous avons eu déjà l'occasion de le remarquer çà et là.

VII. — Les simulations de l'imprévoyance et de la prévoyance.

§ 1

On pourrait rechercher encore plusieurs simulations. La vie de l'esprit en est remplie. Par exemple l'imprévoyance peut simuler la générosité. Elle détermine assez souvent une sorte de générosité spontanée et mal éclairée. Elle simule également la bonté, l'affection parfois. Cette simulation se rattache à un ensemble assez net dont il faut dire quelques mots.

Les simulations de l'imprévoyance proviennent de son caractère principal qui est la faiblesse des tendances synthétiques, de la systématisation générale de l'esprit, soit parce que cette systématisation s'est relâchée, soit parce qu'elle n'est pas encore formée. Il s'agit ici, il n'est pas inutile peut-être de le dire, d'une impré-

voyance qui n'est pas purement intellectuelle, de l'imprévoyance des sentiments et des tendances.

L'apparence de la franchise, nous l'avons déjà vu, tient souvent à un manque de coordination. C'est parce que les sentiments, les idées tendent à se traduire en actes ou en paroles dès qu'ils se produisent que l'on croit souvent à la franchise. C'est confondre la franchise avec une manière d'être bien différente, qui lui ressemble par certains points mais qui peut s'associer à des habitudes de mensonges invincibles. Si l'idée d'un mensonge se présente à l'esprit, si la représentation d'un sentiment non réellement éprouvé vient s'offrir à lui, l'idée sera réalisée et le mensonge accompli, le sentiment feint sera exprimé aussi bien que l'auraient été un sentiment sincère ou une croyance réelle.

De la même façon et selon les sentiments qui assailleront tour à tour leur esprit nous verrons certaines personnes simuler la bonté et la générosité, ou bien. au contraire, la haine et le désir de vengeance. Il se peut très bien que l'expression de ces sentiments divers ne corresponde qu'à une réalité très faible et très passagère.

Le vieux type du « bohème » nous donne une bonne idée des simulations de l'imprévoyance. Il nous montre fort bien comment des apparences de générosité, d'indépendance d'esprit, d'aspirations élevées, peuvent coexister (je ne dis pas qu'elles le doivent forcément, car les qualités apparentes peuvent en certains cas se trouver en harmonie avec les qualités réelles du caractère) avec un fond d'égoïsme, de dureté, d'avarice même et d'étroitesse d'esprit qui se manifestera plus tard visiblement, quand les conditions de la vie auront quelque peu changé. ou simplement quand la girouette aura tourné, quand des sentiments différents viendront occuper l'esprit.

Dans la même catégorie on peut mettre en bien des cas la générosité des joueurs, des amoureux. des voleurs ou des gens enrichis subitement (quand il se manifeste chez eux de la générosité). Elle tient à une sorte d'excitation générale accompagnée d'une absence de réflexion. Un joueur aux « petits chevaux », ayant gagné à un jeu où le calcul des probabilités était peu encourageant pour lui, donne un pourboire relativement considérable à l'employé qui lui tend son gain. Il ne faudrait pas conclure de pareils traits à une générosité foncière de l'esprit. Il est possible qu'elle existe tout de même, mais nous n'en savons rien.

Rappelons encore les occasions de générosité que produit une excitation générale due par exemple à l'ivresse, et en général à tout ce qui peut altérer la coordination des sentiments et des actes. Il se peut que certains changements de caractère qu'on signale dans l'évo-

lution d'une maladie mentale s'expliquent parfois bien simplement de la sorte. Le malade ne serait pas précisément plus généreux, mais plus imprévoyant, coordinant moins ses actes, et il simulerait aussi la générosité, la bonté, etc.

On peut ranger dans la même catégorie la générosité de certaines personnes, très avares chez elles quand il s'agit des frais du ménage, de dépenses utiles ou même nécessaires, mais qui gaspillent très volontiers l'argent pour s'amuser, et, en s'amusant, pour offrir des plaisirs à d'autres. Tel homme offrira volontiers à des amis un dîner coûteux qui se plaindra assurément quand il lui faudra donner, chez lui, la somme nécessaire pour les dépenses quotidiennes indispensables.

§ 2

Il y a toujours quelque chose de vrai dans la générosité, dans la bonté simulées par le manque de coordination. Le manque de coordination peut tout aussi bien laisser voir — et c'est ce qui arrive assez souvent — de l'égoïsme ou de la méchanceté. On a pu le remarquer chez des gens polis lorsqu'une secousse subite vient leur faire oublier leur politesse, et mettre à jour des sentiments habituellement dissimulés.

Dans la fausse bonté, la fausse générosité dans toutes les simulations de même ordre, si le sentiment de sympathie, de pitié, de compassion qui se manifeste peut être très sincère, la simulation consiste en ce qu'il peut paraître beaucoup plus essentiel à la personnalité, beaucoup plus durable et beaucoup plus fort qu'il ne l'est réellement. Et elle s'aggrave par l'utilisation à demi volontaire, ou tout à fait voulue de ces apparences, quand cette utilisation se produit, ce qui est assez naturel. Car l'homme tire naturellement parti de ses imperfections et il n'est nullement rare qu'une incoordination même devienne le point de départ d'une coordination nouvelle.

§ 3

Inversement la prévoyance, la prudence, toutes les formes de coordination serrée et s'étendant longuement dans le temps, peuvent devenir la cause de simulations et d'erreurs inverses des précédentes. Il se peut très bien que l'acte de refuser un sou à un mendiant soit inspiré par des sentiments très humains, par des raisons de bonté générale et d'humanité clairvoyante et prévoyante. De même une punition assez sévère infligée à un enfant peut déceler

plus de bonté et plus d'affection qu'une indulgence oublieuse. Mais comme on juge généralement soit d'après ses propres sentiments, soit d'après la moyenne des cas, soit d'après quelques observations souvent très mal faites, ou d'après quelques idées convenues, de tels actes passeront plutôt pour des signes d'indifférence ou de dureté.

Tout sentiment qui ne se traduit pas immédiatement par des manifestations convenues risque ainsi d'être méconnu. Une systématisation un peu large de la conduite, embrassant un grand nombre de faits, de tendances, de sentiments, d'idées, exige naturellement que chacun de ces faits soit subordonné à bien d'autres et, par les complications qui en résultent, en rend la manifestation moins facile à comprendre et l'influence moins visible. Le sang-froid, la réflexion, la maîtrise de soi trompent ainsi bien souvent. Si un homme, recevant une insulte, au lieu de s'emporter, retient sa colère, et combine froidement les moyens d'arriver sûrement à la punir, il donnera l'impression d'un lâche ou d'un indifférent. Il arrive ainsi que les tendances les mieux coordonnées, c'est-à-dire, en somme, les plus réelles, sont celles qui se font le plus aisément méconnaître parce qu'elles ne se manifestent pas par les symptômes ordinaires, parce qu'elles peuvent même, en bien des cas, rester longtemps sans se manifester du tout. Il en résulte que le caractère peut prendre ainsi une apparence directement contraire à la réalité.

§ 4

Nous retrouvons, en de pareilles occasions, des cas où la finalité est bien loin d'être parfaite, où même elle semble devenir en quelque sorte négative. Souvent l'apparence prise ainsi pour le caractère est fâcheuse pour l'individu et les erreurs qu'elle entraîne peuvent entraver le développement des qualités réelles qui ne sont pas reconnues. Il peut être fâcheux pour un homme de passer pour dur et pour indifférent, alors qu'il cherche à agir pour le plus grand bien de ses semblables, et pour un père de paraître froid à l'égard de ses enfants quand sa conduite est dirigée par un amour éclairé. Toutefois la finalité n'agit pas toujours ainsi à contre sens. Par exemple celui qui médite une vengeance longuement préparée peut avoir avantage à paraître lâche ou peu rancunier, c'est-à-dire peu dangereux. Peut-être sont-ce surtout les sentiments socialement mauvais qui profitent de ces erreurs, tandis que les bons sont plutôt entravés et menacés par ces simulations involontaires. Ce serait un des cas où la finalité sociale est en défaut. Cela lui arrive comme à la finalité psychologique.

VIII

La généralité de la simulation des caractères et de l'erreur dans la vie mentale et sociale. Ses caractères et ses effets.

§ 1

Au premier abord, on peut être tenté de croire que les phénomènes que nous avons étudiés sous le titre de simulations, constituent des exceptions curieuses peut-être, mais d'importance en somme médiocre. Un examen un peu approfondi conduit, je pense, à des conclusions entièrement opposées.

Deux remarques préalables sont ici nécessaires, que j'ai indiquées déjà, mais qu'il faut reprendre en en reconnaissant la portée. Nous avons examiné principalement les faits qui nous montraient les formes de simulation les plus accusées, et cela était nécessaire pour bien établir la nature et la réalité du phénomène de simulation. Nous avons pu constater cependant de grandes inégalités dans la netteté du phénomène selon les faits auxquels nous avions affaire. Mais on pourrait aller bien plus loin dans cette voie.

Il n'est, en effet, aucun de nos actes, aucune de nos manières d'être qui ne puisse être susceptible de causer quelque erreur, selon les dispositions d'esprit de celui qui l'observe et qui la juge. Quand on a vu les gens s'apprécier les uns les autres on est fixé sur le nombre et la qualité des erreurs qu'ils peuvent commettre et sur la diversité de leurs jugements en face de certains actes dont le sens semble pourtant clair. Pour peu que leur intérêt, leur vanité, leurs haines ou quelque sentiment tendre soit en jeu, les erreurs foisonnent.

Alors même qu'elles ne se produiraient pas, elles restent toujours possibles. Je veux dire que, si on les évite — dans une certaine mesure — ce n'est jamais que par une interprétation correcte et toujours un peu hasardeuse, non par une constatation. Nos actes ne portent jamais avec eux la marque objective certaine de l'ensemble de tendances qui les produit. Cet ensemble est singulier, unique en tant que constituant une personnalité dont il n'existe, dont il ne peut exister qu'un seul exemplaire, et il est trop complexe pour que nous puissions jamais espérer le connaître complètement. Même après une vie entière passée avec la même personne, après une longue et patiente observation, il reste toujours en elle des coins inconnus, des désirs latents que nous ignorons et qu'elle peut ignorer elle-même, des tendances profondes qui agissent sur

ces actes sans qu'il nous soit possible de mesurer ou même toujours d'apercevoir leur influence. Toujours un doute est possible et, dans quelque mesure, légitime sur la nature des qualités dont le sujet fait preuve, sur le sens profond et exact de ses paroles, de ses actes, et, en général, de toutes les manifestations de son activité.

Mais on ne peut point qualifier de « simulation » l'état d'un individu quelconque, pour ce seul motif que les autres se trompent ou peuvent se tromper sur son compte. S'ils se trompent, il n'en résulte pas manifestement qu'il les trompe. Cela est vrai, sans doute, en un sens. Cependant entre la simulation et l'occasion offerte d'errer, il est impossible d'établir une distinction bien nette, et c'est la seconde remarque sur laquelle je voulais insister ici. Nous avons eu plusieurs fois l'occasion, au cours de ces études, de remarquer que le succès de la simulation impliquait soit la maladresse et la bêtise, soit même une certaine complicité, plus ou moins inconsciente, de l'observateur trompé. Quel sera le degré de maladresse ou de complicité requis pour que l'illusion soit tout entière de la faute de l'observateur et que l'observé n'en conserve aucune responsabilité? Il est absolument impossible de le fixer. De la simulation la plus consciente et la plus voulue à l'illusion la plus grossière et la moins provoquée il y a une innombrable quantité d'intermédiaires et nous ne pouvons nous arrêter à l'un plutôt qu'à l'autre. En tout cas il semble bien que déjà la simulation la plus volontaire et la plus adroite ne réussira que par quelque maladresse de l'observateur et aussi que l'erreur la plus grossière, même celle que l'observé cherche à prévenir et dont il souffre, bien loin de chercher à la provoquer repose sur quelque fondement réel. Othello, plus prudent, pourrait pénétrer l'âme de Iago, et, d'autre part, quand il comprend si mal Desdémone, son erreur se fonde cependant sur quelques faits réels. On comprend que la pitié ou la sympathie de celle-ci simule involontairement dans quelque mesure un sentiment plus tendre, et puisse, pour cette raison, passer pour une dissimulation. Il y a donc dans toute simulation deux éléments dont la valeur relative peut considérablement varier, les états extrêmes sont caractérisés d'une part par le maximum d'habileté du simulateur joint au minimum de maladresse de l'observateur et, d'autre part, par le minimum d'habileté, de volonté consciente ou inconsciente du simulateur joint au maximum de maladresse ou d'involontaire complicité de celui qui l'apprécie. Entre ces deux extrêmes il y a des intermédiaires innombrables.

La simulation des caractères est ainsi une opération sociale, le résultat d'une sorte de collaboration variable et généralement

inconsciente. D'un côté le simulateur, l'individu qui est plus ou moins, selon ou contre son gré, une occasion d'erreur, présente un ensemble de manifestations dont quelques-unes peuvent être ou paraître les symptômes d'un état d'esprit, de l'autre, le trompé, ou l'illusionné s'attache à ces symptômes en négligeant les autres et prête ainsi au premier un état d'esprit qui ne correspond pas à la réalité. Selon l'apparence de ces symptômes, leur importance relative, leur rapport avec d'autres faits et la facilité plus ou moins grande qu'il y aurait à remarquer ceux-ci, toutes conditions qui varient beaucoup d'ailleurs non seulement avec l'observé, mais aussi avec l'observateur, la part de l'un ou celle de l'autre devient plus importante sans qu'aucune des deux soit jamais nulle et qu'on puisse parler de simulation absolue ou d'absence complète de simulation.

Toute manifestation d'un caractère est ainsi une occasion d'illusion pour le prochain, et par conséquent, en quelque sorte, une simulation. Il suffit pour cela que la manifestation en question n'exprime pas absolument et d'une manière totale la personnalité qui la produit et il est bien certain que les tendances qui composent une personnalité sont trop complexes, trop différentes et trop opposées même pour s'exprimer à la fois par un seul acte ou par un seul discours. Il est bien certain aussi qu'il n'y a jamais une adaptation parfaite de l'acte au sentiment, de la parole à la pensée, de la manifestation extérieure à l'état intérieur; l'état d'harmonieuse perfection qui seul la rendrait possible n'a jamais été réalisé par l'homme. On peut même dire que jamais un homme ne se traduit tout entier par la série de ses actes et de ses paroles considérée dans son ensemble. En dehors de l'imperfection, de la désharmonie inhérente à tous les organismes et à tous les esprits comme à toutes les sociétés que nous pouvons connaître, il suffit, pour en reconnaître l'impossibilité, de penser à toutes les gênes qu'apportent à nos sentiments, à nos idées, à nos tendances, les nécessités de la vie sociale. Il n'est pas un de nos désirs, pas une de nos tendances qui, par son expansion naturelle, ne tende à gêner quelqu'un de nos compagnons, et qui ne doive, pour cela, se conformer à certaines règles, s'amoindrir ou se retenir, se développer en se dénaturant, se transformer en quelque façon et se dissimuler à certains égards sous la poussée des désirs rivaux qui de toutes parts tendent à le réprimer, tandis que d'autres tendent à le faire dévier, ou à le fausser d'autre manière en l'exaltant et en l'hypertrophiant. Et il n'y a pas non plus une de ces manières spéciales de conduire nos désirs, de les arrêter ou de les manifester qui constituent les autres éléments du caractère, qui ne soit aussi plus ou moins faussée, plus

ou moins altérée, plus ou moins rendue semblable à une simulation par les mêmes pressions sociales, en même temps que par l'influence des autres tendances et des autres qualités de l'individu même en qui elles se montrent et se développent.

§ 2

Si l'on examine de près, les éléments du caractère on trouve en eux un contraste essentiel qui tend à en faire constamment, quoique à des degrés bien divers, des simulations. Comme un mouvement musculaire résulte de l'activité combinée de muscles antagonistes, un acte résulte ainsi de l'activité combinée de tendances et de sentiments qui se combattent. Mais on ne remarque, en général, que l'ensemble de désirs avec lequel s'accorde l'ensemble de l'acte, comme si, dans une assemblée délibérante, on refusait de voir le parti que le vote final a mis en minorité. C'est ce qui arriverait si les délibérations étaient secrètes. Les délibérations, les hésitations, les combinaisons quelconques qui précèdent nos actes ne sont pas toujours publiques et manifestes, et souvent nous-mêmes ne les remarquons pas plus que nous ne prenons connaissance, en remuant, de l'activité des muscles antagonistes. Il s'ensuit qu'un acte caractéristique implique généralement l'existence à quelque degré de la tendance ou de la qualité opposée à celle qu'il manifeste. Un acte de courage implique généralement qu'on a surmonté quelque crainte, un acte de hardiesse qu'on a vaincu quelque timidité, un mouvement de générosité qu'on n'a pas cédé à un désir d'égoïsme ou d'économie.

On a même poussé trop loin l'expression de cette vérité. Pour bien des gens, il semble qu'il n'y ait de mérite que s'il y a lutte, et qu'une qualité ne se manifeste vraiment que par la défaite visible d'une qualité opposée presque aussi forte qu'elle. On ne pourrait ainsi montrer réellement du courage qu'à la condition d'avoir peur, ou de la générosité que si l'on est foncièrement avare. Cela ferait évidemment de chaque qualité une simulation et une hypocrisie véritable, puisque l'acte louable dissimulerait toujours un sentiment blâmable, vaincu — momentanément — mais toujours présent et réel. A mon sens, c'est aller trop au delà de la vérité. Mais il est vrai — et j'ai essayé de le montrer longuement ailleurs — qu'aucun fait psychique, aucune tendance, aucun sentiment, aucune manière d'être, ne se produit et ne triomphe qu'après avoir été plus ou moins contrarié, après avoir suscité quelque activité contrastante ou en étant suscité par elle, en provoquant quelque inhibition et

quelque phénomène de contraste[1]. Il y a donc toujours dans un acte dont toutes les conditions n'apparaissent pas, quelque dissimulation et par suite, quelque simulation. Ne peut-on pas dire qu'il y a, en un sens, quelque hypocrisie à agir vertueusement quand on est animé de quelques mauvais sentiments qu'on ne laisse pas voir?

§ 3

Mais si l'on considère même les éléments ou les conditions d'un trait de caractère, il est impossible de ne pas y trouver quelque impureté. Les sentiments qui déterminent un acte, les qualités (tendances ou manière d'être des tendances) qui interviennent pour qu'il s'accomplisse sont nombreuses et souvent d'ordre différent, en mettant à part les antagonismes nécessaires dont nous venons de parler.

Par exemple un homme se décide à faire un acte courageux, à braver, pour remplir un devoir, pour rendre service à un autre homme, pour servir une cause juste, des inconvénients graves, des dangers mêmes, à risquer sa tranquillité, sa fortune et sa vie. Il doit d'abord surmonter les désirs bien naturels qui l'attachent à ses biens, et c'est là l'opposition directe dont nous venons de parler et qui parfois n'est pas du tout visible dans l'accomplissement de l'acte.

Mais, en même temps, bien des sentiments, bien des traits de caractère peuvent intervenir pour déterminer l'acte qui ne sont pas du tout du même ordre que l'amour du bien, la pitié, le sens du devoir ou de la justice. C'est peut-être l'orgueil d'attirer sur soi l'attention de la foule, ou un besoin d'action un peu quelconque et qu'un minime changement de circonstances aurait pu détourner d'un autre côté, quelquefois même le désir de nuire à quelqu'un pour qui le succès de la cause qu'on va défendre doit être une cause de malheur ou de ruine. Il n'est pas un sentiment, pas une qualité qui ne soit ainsi plus ou moins altérée, mélangée d'impuretés diverses, pas un acte vertueux qui n'ait quelque source trouble et sans doute aussi pas un acte criminel qui ne découle, pour une part, si petite soit-elle, de quelque bon sentiment. Ainsi la franchise dissimule parfois le désir de dire des choses désobligeantes, la générosité peut s'accompagner de vanité ou de mépris. Nos actes, quels qu'ils soient, ne traduisent pas une seule qualité, un seul trait de caractère, ils en décèlent, ils en décèleraient plutôt si l'on savait, ou si l'on pouvait en analyser les causes, de très nombreux et de très variés.

1. Voir l'*Activité mentale*.

De là une dissimulation inévitable et constante, car cette analyse est généralement impossible, et même lorsqu'elle ne l'est pas, personne, ou peu s'en faut, ne va s'amuser à l'essayer. Ce n'est souvent qu'après coup, par de nombreuses comparaisons, par l'interprétation raisonnée d'une série d'actes, de l'ensemble d'une conduite, que l'on peut déterminer, jusqu'à un certain point et d'une manière toujours imparfaite, les alliages compliqués qui se sont formés, et découvrir une partie de la vérité sous la dissimulation et la simulation constantes.

En ce sens, et comme il y a toujours dans l'individu quelque chose qui ne transparaît pas d'une manière appréciable dans ses actes, quelle que soit la limpidité relative de sa conduite, on peut dire qu'il y a constamment dans tout ce que nous faisons et dans tout ce que nous disons des causes d'erreur sur notre caractère, des causes d'illusion sur notre personnalité. Sans doute certaines erreurs sont plus excusables que d'autres et il s'en faut que toutes soient constamment et volontairement préparées, mais il y a toujours, par cela seul que la personnalité ne saurait se traduire entièrement au dehors, un degré de dissimulation et par suite de simulation qui est très variable mais qui ne descend jamais jusqu'à zéro, pas plus qu'il ne monte jamais à l'absolu. Le généreux simule toujours un peu sa générosité et l'avare son avarice.

§ 4

Nous sommes devant les autres hommes, pour les juger, comme devant un personnage de théâtre ou de roman. Desdémone loin de trahir Othello, comme celui-ci l'en soupçonne, lui est passionnément fidèle. Cependant sommes-nous bien sûr que sa sympathie assez vive pour Cassio ne pourrait jamais devenir un sentiment plus tendre, qu'elle ne se lassera jamais de son beau nègre, qu'une absence un peu prolongée de celui-ci ne pourra détourner vers quelque autre l'exaltation naturelle de ses sentiments? On pourrait discuter le cas, et après avoir pris les renseignements que nous donne le rôle de Desdémone tel que Shakespeare l'a composé, interpréter ces données dans des sens différents. Comme il s'agit d'un personnage imaginaire et que nous ne saurions multiplier les expériences pour examiner ses réactions, nous pourrons, à notre gré, selon la tournure de notre esprit et de notre caractère, selon notre humeur du moment, conclure dans un sens, dans un autre ou dans un troisième. Les renseignements que nous donne un auteur sur un de ses héros ne sont pas en général assez nombreux et

assez complets pour que nous ne puissions les enchâsser dans plusieurs systèmes de tendances bien variées, dans plusieurs personnalités différentes. J'ai développé ceci ailleurs et tâché de montrer quelle interprétation on pouvait donner par exemple, du Philinte de Molière [1]. Parfois même nous pouvons supposer que l'auteur, lorsqu'il nous donne son opinion personnelle sur ses personnages, se trompe sur leur compte, et cette supposition est si légitime qu'il est des cas où elle s'impose et qu'on voit des romanciers prêter de beaux sentiments et une haute intelligence à des personnages qu'ils font agir comme des pleutres ou comme des nigauds. Il serait donc possible que Desdémone même ait simulé la fidélité de manière à tromper Shakespeare.

Mais quand nous interprétons les actes d'une de nos connaissances, nous sommes généralement dans la situation où nous sommes quand nous jugeons Desdémone. Nous jugeons une personne sur quelques actes que nous avons observés directement, sur quelques paroles que nous avons entendues, puis sur des renseignements qui nous viennent de divers côtés. Mais tout cela reste fort incomplet, il faut que notre imagination travaille, que notre esprit interprète. Sans doute ce travail est plus ou moins considérable. Souvent il passe inaperçu. Tous les hommes ont une tendance à prendre leurs inférences pour des constatations directes. En fait il n'y a pas de constatation directe, il n'est pas une observation même qui ne soit une inférence et quand il s'agit de l'appréciation d'un caractère, la part des raisonnements, conscients ou non, devient énorme. Nous ne pouvons passer des actes aux sentiments que par des inductions toujours un peu aventureuses, et nous savons très sûrement que bien des manières d'être ne se traduisent pas d'une façon appréciable par des actes, et aussi que les actes que nous pouvons observer ou connaître ne décèlent qu'une partie de l'agent. De plus les expériences qui devraient confirmer ou rectifier nos opinions sont bien souvent impossibles. Il y a donc une grande quantité de raisons pour que nous nous trompions sur le caractère des autres, et sur le nôtre même, pour que nos jugements soient erronés et tout au moins incomplets, ce qui est encore une manière pour eux d'être faux.

Mais tous ces jugements faux que nous pouvons porter sur les autres, correspondent, en un sens, à autant de « simulations » de leur part. Simuler une qualité, c'est en effet montrer, produire un certain nombre de faits qui peuvent suggérer à ceux qui les obser-

1. *De l'interprétation des types littéraires.* Revue bleue, 1886.

vent l'idée de la présence de cette qualité comme les expliquant ou tout au moins se rattachant à eux de quelque manière. Simuler la bonté, par exemple, c'est accomplir des actes, prononcer des paroles, prendre des expressions de figure ou faire des gestes qui font supposer en nous des émotions de sympathie, de tendresse, de pitié, qui induisent à croire que notre conduite va être dirigée par la considération du bien d'autrui.

Mais entre « faire croire » et « laisser croire » il n'y a que des transitions insensibleset même les deux choses ne sont point discernables. Ce qui « fait croire » à un observateur qu'un homme est bon, le « laissera croire » à un second, et peut-être, empêchera un troisième, plus méfiant, de supposer la bonté et lui fera soupçonner quelque hypocrisie. La simulation est une affaire de degrés et de circonstances, et l'on peut dire qu'on simule toujours, à des degrés extrêmement variables, quand on laisse supposer l'existence de quelque qualité qu'on ne possède point autant qu'on le laisse croire. En ce sens on simule toujours quelque chose, et parfois des qualités opposées selon les observateurs. Sans doute la simulation est due, et parfois en grande partie, à l'observateur, mais elle est due aussi toujours pour une part à celui qui en donne l'occasion. Cela est du moins infiniment vraisemblable. Aussi les personnages réels, comme les héros du théâtre et du roman, nous offrent un certain nombre de données que notre imagination et notre raisonnement doivent compléter, et qu'ils peuvent compléter de plusieurs façons bien différentes et souvent même tout à fait opposées. C'est dire que la simulation est universelle.

§ 5

C'est dire aussi qu'elle n'est jamais absolue. S'il y a, comme le veut Spencer, une âme de vérité dans les choses les plus fausses, il doit y avoir quelque exactitude dans les jugements les plus erronés, dans les opinions les plus contradictoires données à propos d'un individu. Le fait seul que plusieurs opinions sont, à un point de vue abstrait, possibles, selon l'observateur, indique que la simulation n'est point absolue et parfaite.

Nous avons eu bien souvent, au cours de ces études, l'occasion de remarquer que les qualités qu'on simule ont généralement quelque chose de réel. Nous n'imitons guère que ce qui s'accorde au moins à certains égards avec notre nature. Cela est tout naturel, non seulement parce que l'imitation de ce qui nous serait tout à fait étranger serait difficile et par cela même dangereuse, mais aussi

parce que nous n'y penserions pas, parce que nous n'en aurions, par hypothèse, aucune idée. Une simulation absolue est une impossibilité, une contradiction. Le seul fait de penser à la qualité simulée, de se la représenter sous quelque forme que ce soit, de l'évoquer en soi, lui donne déjà un minimum appréciable de réalité. C'est une chose admise en psychologie que toute idée tend dans une certaine mesure à se compléter, à se réaliser, que l'image tend vers la sensation, la représentation vers l'acte. C'est dire que l'hypocrisie n'est jamais une simulation complète. Sans doute nous pouvons peindre des sentiments que nous n'éprouvons pas, des manières d'être qui ne nous sont pas naturelles, mais c'est en trompant les autres sur le degré de réalité, sur le mode de réalité qu'elles ont en nous, sur la durée, sur la spontanéité, sur la fréquence probable des manifestations qu'ils perçoivent, sur les associations qui les maintiennent dans l'esprit, et sur celles qu'elles impliquent. Tartuffe a peut-être quelque piété, ou il en a eu jadis, et son hypocrisie ne nous induit en erreur que sur l'époque à laquelle il faut rapporter sa piété, ou peut-être en aura-t-il un jour. En tout cas, par le fait seul qu'il simule la piété, il tend dans une mesure aussi faible qu'on voudra et sans doute pratiquement inefficace, à devenir réellement pieux. L'homme qui cherche sincèrement à être pieux et suit les conseils de Pascal sur l'emploi des cérémonies et des pratiques diverses, agit à bien des égards comme Tartuffe, lui aussi est un mélange — très différent d'ailleurs par d'autres côtés — d'hypocrisie et de sincérité.

§ 6

Si nous examinons le mécanisme de la simulation et de l'illusion qui le complète et — dans une certaine mesure — le constitue, nous trouvons qu'il est une manifestation spéciale de la loi d'association systématique et du fait général de l'activité indépendante des éléments psychiques.

D'une manière générale la simulation est comme d'autres phénomènes, l'invention par exemple, à laquelle elle se rattache d'ailleurs étroitement, l'utilisation de cette activité indépendante, c'est-à-dire une association systématique fondée précisément sur un manque de systématisation. Nous retrouvons ici la tendance de l'esprit à profiter de ses propres défauts.

Je ne fais pas ici une théorie générale de la simulation. J'espère la faire ailleurs et en montrer la généralité non seulement dans les faits psychologiques, mais aussi dans les faits sociaux, peut-être même — en généralisant un peu le sens des termes — dans l'univers

entier. Tenons-nous-en à ce qui concerne la manifestation du caractère.

Simuler la piété, simuler l'indifférence, simuler la modestie, c'est généralement créer, autour de quelques faits réels, un ensemble de faits plus ou moins voulus, plus ou moins factices et plus ou moins naturels aussi qui les encadrent, qui en développent et en fixent le sens. Le faux impassible, par exemple, tend à mettre une grande partie de sa personnalité en harmonie avec l'arrêt, l'inhibition qui se produisent chez lui quand il voit ses sentiments faussés par ceux devant qui il les exprime. Sa sensibilité même le pousse à les réprimer, et alors il conforme sa manière d'être en général, son maintien, ses gestes, ses paroles, ses actes à cet arrêt, à cette manifestation négative. Sa conduite entière devient la négation des sentiments qu'il éprouve et par conséquent la simulation de l'absence de ces sentiments.

Le rôle de la systématisation est bien évident. Celui de l'indépendance relative des phénomènes ne l'est pas moins. Il est bien clair que la simulation n'existe que parce qu'il y a contradiction entre le système d'actes, d'idées, d'impressions ainsi formé et l'état réel du sujet, les sentiments vifs qu'il éprouve et qu'il refoule, la sensibilité susceptible qui contraste avec l'impassibilité voulue.

Et l'on voit que cette discordance des phénomènes, cette indépendance relative des systèmes est la base même, et la cause de l'association systématique qui réagit sur elle et devient sa cause à son tour, en l'augmentant et en la régularisant. C'est parce qu'il est très sensible que le faux impassible simule l'indifférence, et c'est en simulant l'indifférence qu'il augmente la discordance entre son âme et ses actes, entre ses sentiments intimes et leur traduction extérieure — au moins dans une certaine mesure et pour un temps, jusqu'à ce qu'un équilibre plus stable s'établisse d'une manière ou d'une autre.

La simulation est ainsi la généralisation d'une manière d'être spéciale, manière d'être qui est en contradiction avec les caractères généraux de toute une autre partie de l'individu, tout en concourant souvent avec ceux-ci à la défense ou au développement de l'individu. Ce mélange spécial de discordance et d'harmonie est le caractère de la simulation. Le simulateur construit autour de quelques éléments de son esprit, soutenu par d'autres éléments de nature généralement hétérogène, tout un système d'actes, de paroles, d'impressions diverses, qui se trouve en désharmonie générale avec la plupart de ses tendances, tout en leur venant en aide grâce à des circonstances particulières, et qui donne à son caractère une allure différente de celle qu'il aurait si ses tendances se manifes-

taient extérieurement en proportion de leur importance réelle. Par exemple, il simule des sentiments pieux, c'est-à-dire qu'il systématise au moins ses actes visibles et ses paroles conformément aux idées qu'il peut avoir de la piété, et aux quelques impressions religieuses qu'il peut éprouver. Le système ainsi formé est en désaccord avec la plupart de ses désirs et de ses tendances, qui sont, je suppose, l'ambition, l'amour du plaisir, la cupidité, mais il leur permet cependant de se satisfaire mieux parce qu'il sert à placer l'individu dans des conditions d'existence plus favorables qui lui permettront de satisfaire secrètement les désirs qu'il cache. Cette diminution de la personnalité aboutissant à lui permettre un plus grand développement, cette contradiction tendant vers une harmonie troublée mais supérieure, nous la retrouvons toujours au fond de toutes les hypocrisies.

Naturellement à cette généralisation d'une manière d'être naturellement subordonnée chez l'hypocrite doit correspondre, chez l'observateur, une généralisation encore plus marquée dans l'idée que celui-ci se fait du simulateur. Celle-ci est le but de la première parce qu'elle est le moyen qui permettra à celle-là de donner les résultats qu'on attend d'elle. La généralisation de la piété est infiniment plus grande et plus rigoureuse et plus pure dans l'idée qu'Orgon se fait de Tartuffe, dans le Tartuffe représenté, que dans le Tartuffe réel.

Cette généralisation idéale et représentative, se développant chez les observateurs, reproduisant avec plus de régularité la généralisation telle qu'elle existe chez le simulateur et s'approchant bien plus de la perfection, c'est la caractéristique de la simulation qui réussit. Parfois elle échoue et la généralisation subjective correspond à la généralisation réelle. Parfois aussi elle se produit presque spontanément sans qu'aucune généralisation voulue vienne lui donner un prétexte, comme nous l'avons déjà vu.

§ 7

Ce double mouvement de simulation de caractère d'une part, et, d'autre part, d'illusion plus ou moins spontanée sur le caractère, est continuel dans la vie sociale. Nous avons vu les raisons qui portent à l'admettre. En fait nous trompons continuellement les autres sur notre caractère et nous sommes continuellement trompés par eux sur le leur. Sans cesse par la faute de ceux qui agissent et de ceux qui apprécient, les hommes s'induisent en erreur réciproquement.

Ces erreurs présentent certains caractères généraux, sinon universels, qui rendent possible la vie sociale dans la mesure où elle existe

actuellement. Chacun, en somme, tend à se créer à lui-même le monde idéal dont il a besoin pour vivre, pour se développer, pour être heureux, il tend à créer pour les autres un monde idéal et illusoire tel que ceux-ci soient portés à lui créer à leur tour le monde réel qu'il désire. Pour cela il tend à leur procurer des illusions qui dans une certaine mesure leur facilitent la vie à eux-mêmes. C'est la simulation altruiste. Tel est — je la cite, bien qu'elle sorte un peu de mon sujet qui est ici principalement psychologique — l'effet de la politesse. Nous avons là un mensonge continu par lequel chacun tend à créer pour les autres un monde illusoire, factice et agréable, un monde d'harmonie superficielle, afin d'être placé par eux à son tour, dans un monde semblable. Il existe aussi une simulation égoïste et menaçante. On simule alors non plus l'harmonie, mais la menace de la désharmonie pour influencer les autres par la crainte et les décider à nous donner les apparences que nous désirons de peur que nous ne leur refusions à notre tour celle qu'ils désirent. La bouderie, l'intimidation, les apparences exagérées de bravoure et de susceptibilité se rattachent à ce genre de simulation.

Chacun vit ainsi isolé dans un monde imaginaire créé par la simulation des autres et par ses propres illusions. Il abrite derrière des mensonges et des erreurs sa vie intime qui ne pourrait supporter l'éclat de la réalité, les heurts inévitables, les chocs brusques et les inimitiés universelles que nul ne pourrait éviter. Et la société coordonne plus ou moins tous ces éléments disparates en leur imposant cette dissimulation nécessaire, cette inéluctable simulation, ces erreurs sans lesquelles elle s'anéantirait sans doute. Et ce système d'erreurs et de mensonges finit par créer une réalité quelque peu harmonique, à cause même de ces discordances de la simulation qui réparent ou annulent dans une certaine mesure des discordances plus graves. De même qu'il y a toujours quelque chose de sincère au fond de la simulation et quelque chose d'exact au fond de l'erreur, il y a quelque harmonie aussi dans cette combinaison de mondes illusoires et disparates que constituent les individus considérés individuellement. L'illusion de l'un sans être l'illusion de l'autre et tout en la contredisant finit par s'accorder avec elle. Un exemple très simple peut le faire comprendre aisément. Deux personnes ne s'estiment nullement entre elles, mais chacune est persuadée qu'elle est hautement considérée par l'autre. Elle croit devoir en retour lui témoigner au moins quelques égards de pure forme, et même elle éprouve pour elle une certaine sympathie, ou un peu de bienveillance. Ainsi sur une discordance réelle et grave, une double simulation d'une part et une double illusion

de l'autre établissent une harmonie imparfaite mais réelle. Si l'on généralise ce procédé en tenant compte des variations nécessaires, des formes infiniment variées sous lesquelles il peut se produire, on pourra expliquer par lui une bonne part de l'harmonie sociale, et, sans doute, une part essentielle.

§ 8

Ce n'est pas seulement vis-à-vis des autres que chacun de nous simule plus ou moins, c'est vis-à-vis de lui-même. Nous tenons à nous parer à nos propres yeux d'un certain nombre de vertus ou de qualités de caractère que nous estimons particulièrement, et nous nous trompons exactement comme nous trompons les autres. C'est-à-dire que nous prononçons mentalement certaines paroles, ou que nous accomplissons certains actes pour nous persuader à nous-mêmes que nous avons réellement les vertus qui nous paraissent les commander ou s'harmoniser avec eux. Nous nous obligeons même, dans un but identique, à éprouver certaines émotions, certains sentiments, dont nous nous exagérons aisément la force et la signification.

Rien n'est plus ordinaire que de se tromper soi-même sur son propre caractère. Parfois cette illusion est spontanée, je veux dire qu'elle consiste surtout en une interprétation erronée que nous faisons après coup de nos actes, des signes objectifs ou même des manifestations dans la conscience des sentiments, des tendances qui nous ont conduit à l'action. L'esprit joue alors le rôle de l'observateur maladroit qui, poussé par un besoin d'affection ou de haine, d'admiration ou de mépris, ne peut arriver à distinguer la vraie nature de celui qu'il juge. D'autres fois il joue aussi le rôle de simulateur, et il collabore activement, avec une conscience sourde parfois ou avec une complaisance à peu près inconsciente à se tromper, comme il agit en d'autres cas pour tromper les autres. Il peut même en venir, s'il est réfléchi, s'il a élaboré des théories sur la conduite, sur les nécessités de la vie sociale, sur le rôle général de l'illusion, à se tromper volontairement et consciemment.

En prenant l'attitude qui convient à tel ou tel caractère on ne trompe pas seulement les autres, on simule vis-à-vis de soi-même. Prendre un air dégagé, siffler un air joyeux quand on a peur, c'est une façon de persuader aux autres qu'on est courageux, mais aussi de se le faire croire à soi-même, et, dans une certaine mesure, de le devenir.

L'erreur commise sur soi-même est en général, comme l'erreur

suggérée aux autres, un phénomène de défense et d'adaptation. Elle présente les mêmes caractères que l'autre simulation. Et parfois aussi la finalité générale y est en défaut et se trouve combattue et amoindrie par l'activité indépendante des tendances et des éléments de l'esprit en général, c'est-à-dire par la finalité spéciale de quelques parties de la personnalité. Souvent c'est le désir d'avoir certaines qualités qui nous porte à les simuler vis-à-vis de nous-mêmes, mais souvent aussi, c'est la crainte d'avoir certains défauts qui nous porte à croire que nous les avons, et qui peut empêcher un esprit un peu timide ou trop scrupuleux d'agir de façon à faire voir qu'il possède réellement telle ou telle qualité. Il craint de simuler, il a peur de ne pouvoir soutenir un rôle qu'il considère comme trop beau, trop élevé pour lui, et alors il simule aux yeux des autres et et à ses propres yeux le défaut opposé à la qualité dont il évite de faire montre.

Il est aussi naturel, aussi utile et en plusieurs sens aussi nécessaire de simuler vis-à-vis de soi que de simuler vis-à-vis des autres. Mais il résulte de cette simulation constante que chacun est isolé même dans son moi du moment comme il l'est dans la société, quoique sans doute, à un degré généralement moindre. En pensant au passé, il est rare que nous ne commettions pas des erreurs sur notre caractère, et nous les commettons aussi en pensant à l'avenir. Notre moi d'aujourd'hui s'illusionne sur ce qu'il contient au moment même où il se juge, il se trompe encore plus sur ce qu'était son caractère d'hier, d'il y a six mois ou d'il y a vingt ans et sur ce que sera son caractère de demain, ou d'un avenir plus éloigné. Chaque état de notre conscience personnelle, chaque élément de notre moi, et sans doute chaque élément d'élément est, à un certain degré isolé, méconnu, trompé et trompeur à la fois dans cette série plus ou moins systématisée de faits du même genre qui constitue notre vie mentale, comme chaque individu est isolé, illusionné et illusionnant dans ce système d'esprits qui constitue une société [1].

1. Je dois signaler ici un ouvrage très intéressant de M. J. de Gaultier : *le Bovarysme*, dont j'ai rendu compte dans la *Revue philosophique*, et où l'auteur étudie avec finesse le pouvoir qu'a l'homme de se tromper sur lui-même et en tire des conséquences philosophiques. Mes conceptions de la simulation et de l'illusion étaient arrêtées déjà dans leurs grandes lignes, et mon travail écrit en partie, et publié en partie moindre quand je l'ai lu. M. de Gaultier et moi, tout en différant d'avis sur des points essentiels, arrivons, d'une manière indépendante, sur d'autres points, à certaines vues générales qui s'accordent.

§ 9

On pourrait enfin se demander si la simulation est une chose essentielle à la vie humaine, ou si l'on peut prévoir et, si l'on veut, espérer sa disparition. Elle n'est immuable, ni en qualité ni en quantité. Elle change et se transforme selon les époques, les âges, les sexes, les individus. De plus elle semble parfois diminuer. Nous pouvons constater la disparition d'un certain nombre de simulations. Il nous arrive d'en reconnaître chez les autres ou chez nous et par conséquent, sinon de les supprimer, au moins d'en amoindrir l'importance et par là de tendre à en diminuer plus ou moins indirectement la réalité. Au premier abord, on pourrait penser que les contacts sociaux en se multipliant, en se faisant plus compliqués et plus intimes, feront écailler et tomber ce vernis d'hypocrisie qui recouvre tous les hommes d'une couche plus ou moins épaisse. L'évolution des sociétés substituerait de plus en plus à l'harmonie troublée, à l'émiettement et à l'isolement réels que nous avons reconnus, une systématisation à la fois plus large et plus serrée, un accord plus réel des individus tels qu'ils sont.

A mon avis, ce rêve est en un sens contradictoire. Il se peut que certaines simulations disparaissent, mais alors même que l'hypocrisie serait complètement anéantie, les choses n'auraient pas changé autant qu'on le suppose. Le mensonge, la simulation, l'illusion sont les formes ou les manifestations de caractères généraux inhérents à tout esprit, à toute vie et même à toute réalité. Je ne les ai examinés ici que pour une seule de leurs incarnations. Même cette forme concrète paraît très vivace, et je ne pense pas qu'il soit possible de réduire à rien les raisons que j'ai données tout à l'heure de la généralité de la simulation. Mais nous comprendrons mieux leur caractère essentiel et leur nécessité absolue en donnant une étude générale du mensonge et de la contradition, et en rattachant ainsi les simulations du caractère à un groupe de faits et de lois universels. C'est ce que je me propose de faire plus tard.

Fr. Paulhan.

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

I. — Philosophie générale.

Maurice Boucher. — Essai sur l'hyperespace, le temps, la matière et l'énergie. 1 vol. in-12 (204 p.) de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine* (Paris, Alcan, 1903).

Les idées d'espace, de temps, de matière et de mouvement, « solidaires l'une de l'autre, sont en quelque sorte les quatre faces de l'idée de l'Univers, ses quatre limites et projections dans notre esprit ». Mais, en réalité, l'ouvrage est surtout consacré à l'étude de l'espace, ou plutôt à l'apologie de l'hyperespace, au moyen d'analogies soi-disant scientifiques qui n'ont rien d'original d'ailleurs : la plupart sont empruntées aux *Romans scientifiques* de M. Hinton, et se trouvaient déjà chez Helmholtz. On se figure des êtres confinés dans un espace à deux dimensions, et qui ne pourraient imaginer la troisième dimension ; on en conclut que nous pourrions bien être de même confinés dans l'espace à trois dimensions, et que c'est pour cela que nous ne pouvons imaginer une quatrième dimension. Nous pouvons du moins raisonner valablement sur l'espace à quatre dimensions, par exemple, sur les corps réguliers de cet espace, calculer le nombre de leurs sommets, arêtes et faces (comme l'auteur le fait d'après M. Stringham dans un *Appendice* qui est la partie la plus intéressante et la plus solide du livre), et même construire les corps à trois dimensions qui en sont les projections dans notre espace (comme l'a fait M. V. Schlegel). Il est vrai que tout cela ne prouve pas l'existence de la quatrième dimension. Mais peut-être est-il utile, sinon nécessaire, de l'admettre à titre d'hypothèse physique, pour rendre compte des phénomènes de notre univers, par exemple, pour loger le mystérieux éther, pour expliquer la gravitation, la diffusion des gaz, la différence des densités de la matière, et même les « forces psychiques ».

De là à admettre (avec M. Laurent) que « notre âme vit peut-être dans l'espace à quatre dimensions », il n'y a qu'un pas, et l'auteur le franchit sans scrupule. « Rien ne nous empêche », dit M. Laurent, approuvé par l'auteur, « de placer dans un espace à quatre dimensions des choses qui, comme l'âme, ont une existence réelle, sans que nous puissions les trouver dans notre espace cognoscible » (p. 166) ; dans cette hypothèse, l'âme « agit sur notre corps comme nous agissons sur une feuille de papier que nous faisons glisser sur une table ». Et

M. Boucher se représente « les esprits individuels et l'esprit universel » comme « les êtres des espaces supérieurs »[1] (p. 112). Il trouve que « cette idée élève l'esprit à des conceptions plus élevées » (*sic*, p. 170), et pourtant, il dit ailleurs qu' « il faut, en ce qui concerne la recherche de l'absolu, se dégager entièrement des impressions sensibles, et faire appel à la seule Raison » (p. 26), et il cite à ce propos la caverne de Platon. Nous craignons fort qu'il ne soit encore prisonnier de la caverne; et le même Platon pourrait lui apprendre que les sciences « élevées » ne sont pas celles qui, comme l'astronomie nous obligent à regarder en haut, ni celles qui étudient les espaces dits « supérieurs ». M. Boucher confond tout bonnement le spiritualisme avec le spiritisme.

Malheureusement, sa mathématique n'est guère plus solide que sa métaphysique. L'auteur a abordé (sans nécessité, semble-t-il) la question de l'infini et du continu (chap. II). Pour illustrer la distinction (d'ailleurs exacte) de l'infini et de l'indéfini, il emploie l'exemple d'une droite mobile qui tourne dans un plan autour d'un point O jusqu'à devenir parallèle à une droite finie AA' de ce plan. Et il admet qu'avant de devenir parallèle à AA', la droite mobile passe par une *dernière* position, qui correspond à un angle « indéfiniment petit, aussi petit qu'il puisse être sans cesser d'exister », et à une longueur « indéfiniment grande, aussi grande qu'elle puisse être ». En d'autres termes, il admet (avec M. Bonnel, *Les atomes et hypothèses dans la géométrie*) un *atome* de longueur et un *atome* d'angle, ou, plus généralement, un minimum de grandeur distinct de zéro et un maximum de grandeur distinct de l'infini. Cela prouve qu'il ne sait pas ce que c'est que le continu, et qu'il n'en connait pas la définition précise[2]; celle-ci suppose au contraire que, étant donnée une grandeur, il n'en existe aucune qui soit la plus grande de celles qui lui sont inférieures ou la plus petite de celles qui lui sont supérieures. Il est fâcheux que ces notions aujourd'hui classiques soient encore ignorées ou mal comprises, non seulement de certains philosophes, mais encore de certains mathématiciens.

L. Couturat.

L.-J. Delaporte. — Essai philosophique sur les géométries non-euclidiennes. 1 vol. in-8°, 144 p., Paris, Naud, 1903.

Cet ouvrage est destiné à défendre la géométrie euclidienne contre

1. De même, « la supposition d'une seconde dimension du temps nous conduit... à l'idée de l'Intelligence infinie, pour laquelle il n'y aurait pas de chose passées ou futures » (p. 54).

2. L'auteur prétend que « la théorie de l'atome n'est nullement en contradiction avec l'idée de continuité : elle distingue en effet la divisibilité indéfinie, qui est possible, de la divisibilité infinie, qui ne l'est pas » (p. 42-43). Cette distinction est vide de sens.

les partisans de la géométrie générale. Il commence par un *aperçu historique sur le développement des géométries non-euclidiennes*, qui est sommaire, mais exact ; l'auteur est au courant des récentes recherches de M. Stäckel sur la question [1]. Il se continue par un exposé des notions mathématiques sur lesquelles reposent les géométries non-euclidiennes ; cet exposé est fort clair et fort correct. La notion de courbure est définie et discutée avec précision. L'auteur distingue judicieusement les surfaces à courbure constante des surfaces *identiques*, et par suite les espaces à courbure constante des espaces identiques. Il admet une distinction plus subtile et moins juste entre la retournabilité physique et la retournabilité géométrique, celle-ci exigeant que la figure reste invariable de forme pendant le retournement (p. 45) : en réalité, ces deux espèces de retournabilité sont toutes deux géométriques, et géométriquement définissables. L'auteur paraît confondre, tout au moins par un énoncé trop vague, les surfaces développables (p. 31) et les surfaces réglées (p. 43) ; il aurait dû dire que les surfaces développables sont engendrées par le déplacement d'une droite *qui reste tangente à une courbe*.

Passant au problème philosophique, l'auteur étudie le concept d'espace géométrique, et lui attribue pour propriété fondamentale l'*homogénéité* (au sens de Delbœuf), d'où résulte aussitôt la condamnation des espaces non-euclidiens (comme non-homogènes). Cette thèse n'est pas absurde ; malheureusement elle est appuyée sur une logique bien faible et bien surannée, la logique scolastique : pour l'auteur, les notions géométriques sont de simples abstractions tirées de l'expérience ; la figure est une « propriété » des corps ; l'étendue est « le premier accident des corps matériels », etc. De même, toute définition géométrique (même *génétique*) doit indiquer le « genre prochain » et la « différence spécifique ». A quoi une pareille logique peut-elle servir dans une étude critique des principes des mathématiques ?

Du reste, l'auteur est heureusement infidèle à ces théories archaïques, car il considère que la définition complète de la ligne droite comprend, outre la définition d'Euclide, les deux postulats V et VI [2]. Or cette définition n'est pas une définition génétique, ni une définition *per genus et differentiam*. Qu'est-ce qu'Aristote aurait pensé d'une définition qui se compose de postulats ? — Cela posé, l'auteur a beau jeu pour écarter, comme incomplètes, les définitions non-euclidiennes de la droite, puisqu'il adopte pour elle la définition exclusivement euclidienne. Mais sa logique ne lui permet de rien répondre à M. Mansion, qui soutient que les postulats V et VI ne font que distin-

1. Il appelle Johann-Heinrich Lambert « un géomètre suisse ». Il oublie que Lambert a une place honorable dans l'histoire de la philosophie, notamment comme logicien.

2. Le postulat V est le fameux postulatum d'Euclide ; le postulat VI est : « Deux droites n'enceignent pas un espace », autrement dit, n'ont pas deux points communs.

guer les *espèces* du *genre* « droite », à savoir la droite euclidienne (qui les vérifie tous deux), la droite riemannienne (qui vérifie V et non VI), et la droite lobatchevskienne (qui vérifie VI et non V).

L'auteur est plus à l'aise pour discuter l'hypothèse d'une quatrième dimension de l'espace, et pour montrer qu'elle n'est justifiée ni par les *analogies géométriques*, ni par les *analogies analytiques*, ni par les *analogies projectives*. Mais sa réponse à l'argument de Helmholtz est bien faible ; elle invoque, d'une part, la distinction de l'ordre logique et de l'ordre réel (comme si la réalité pouvait être illogique !), et d'autre part, ce postulat gratuit qu'un être à deux dimensions ne serait qu'un « être de raison », ou que tout être matériel a nécessairement trois dimensions. La conclusion philosophique de l'ouvrage est assez vague ; elle consiste, en somme, à affirmer que la droite non-euclidienne n'est pas « la ligne droite du sens commun ».

L'ouvrage se termine par un *exposé comparatif des premières propositions des géométries euclidienne, lobatchevskienne et riemannienne*, qui est clair et bien fait. En résumé, c'est un travail consciencieux et solide au point de vue scientifique, mais sans originalité au point de vue philosophique. Il ne peut servir qu'aux philosophes novices en mathématiques qui voudraient s'initier aux éléments de la géométrie non-euclidienne. Il contient une bibliographie assez étendue et en général bien choisie. Il est malheureusement déparé par de nombreuses et graves fautes d'impression.

L. COUTURAT.

J. Rowland Angell. — THE RELATIONS OF STRUCTURAL AND FUNCTION PSYCHOLOGY TO PHILOSOPHY. In 4° 21 pp. Chicago. University Press.

Cette courte mais très substantielle brochure fait partie du tome III des « Decennial Publications » de l'Université de Chicago. L'auteur, qui professe la psychologie expérimentale dans cette Université et dirige le laboratoire annexe, s'est proposé d'établir la position actuelle de la psychologie a l'égard des autres disciplines groupées sous le nom de philosophie.

Des tendances identiques ont conduit la psychologie à se constituer indépendante de la philosophie et à subir l'influence de la biologie. A cette influence est due l'assimilation de l'esprit à un organisme et par suite la distinction entre une anatomie mentale qui traite des faits de structure psychique et une physiologie mentale consacrée aux fonctions psychiques. La légitimité de cette distinction entre la « structure » et la « fonction » dans la conscience, est acceptée comme évidente. Quoique nul psychologue n'ait essayé ni une explication purement structurale ni une explication purement fonctionnelle de la conscience, il n'est pas sans intérêt — c'est le but de ce travail —

d'examiner ces deux phases de la vie psychique et de montrer quelles conséquences en découlent quant aux rapports de la psychologie et des sciences philosophiques.

D'abord, il est clair que le terme « structure » ne peut se rapporter à des relations dans l'espace, comme en anatomie et en morphologie. Par suite, il n'y a pas, en psychologie, d'équivalent de la cellule. A la vérité, on cherche quelque *datum* psychique qualitativement irréductible, comparable en gros à l'atome des anciens physiciens. Prend-on la sensation? une grave difficulté surgit. L'élément morphologique est ce qu'il prétend être, c'est-à-dire une portion réelle de l'organisme : tout au contraire, la sensation de l'avis unanime est, en une certaine mesure, une chose artificielle. « Vue dynamiquement du dehors, la conscience est ordinairement multipolaire; vue dynamiquement du dedans (comme sentie), elle est ordinairement unipolaire ». Si l'on compare l'expérience de la vie journalière, non introspective, avec l'expérience *postmortem* telle que la pratique le psychologue, on constate que la signification structurale des éléments de la conscience est très restreinte et factice.

Quant à la notion biologique de « fonction », qu'elle soit applicable à la vie de la conscience, cela peut à peine soulever un doute. Certes, toute description de fonction implique au moins tacitement quelque référence à une structure. Ainsi le jugement, comme acte, enveloppe des facteurs considérés ordinairement comme structuraux, par exemple les images. Des auteurs, comme Brentano, lui donnent en psychologie une position ultime, mais l'entendent au sens dynamique et fonctionnel. Pour Angell, le jugement a une signification structurale comme l'image : tout au plus peut-on l'assimiler à un tissu ou à un gros organe. « En résumé, beaucoup de processus psychiques considérés comme nettement fonctionnels (exemple le jugement) non seulement impliquent des éléments structuraux, mais sont des événements ayant des attributs structuraux uniques ». C'est surtout dans la psychologie que la fonction produit la structure ou plutôt structure et fonction représentent simplement deux phases d'un même fait.

Tant que le psychologue se confine dans l'étude structurale de la conscience, il ne court pas le risque de sortir de son domaine; tout change, dès qu'il aborde les problèmes fonctionnels. Puisqu'on ne peut déterminer ce qui forme la conscience indépendamment de ce qu'elle fait, il s'ensuit que la psychologie doit s'enquérir du *comment* et du *pourquoi* des opérations conscientes. Elle doit donc chercher à répondre aux questions qui s'appliquent à la vie de la conscience. Quels sont donc ses rapports avec les disciplines philosophiques normatives?

1° Évidemment, elle trouve un point de contact immédiat avec la logique dans le processus de la connaissance. Elle l'étudie en lui-même, sa validité étant secondaire, tandis que pour la logique le principal est l'accord de la pensée avec elle-même (*consistency*) et la

valeur des conclusions. Cependant beaucoup de logiciens discutent des questions de pure psychologie sur le contenu (non la forme des processus logiques. Telles sont les théories modernes du jugement et du concept. On a dit que la logique est la psychologie appliquée du raisonnement; elle est plus encore. La tendance de la logique contemporaine c'est de placer le critérium de la validité et de la vérité dans les limites de la pratique : le reste est renvoyé à l'épistémologie et à la métaphysique. Le type du vrai c'est ce qui peut être vérifié par l'expérience; l'erreur est ce qui échoue dans la pratique. La théorie contemporaine du jugement, qui est la marque la plus caractéristique de la logique moderne, est essentiellement un exposé de cette fonction comme faisant partie de la pratique. « Si la logique moderne a ajouté quelque chose à l'œuvre des anciens, c'est certainement cette protestation contre tout effort à traiter la validité de la pensée comme une chose qu'on peut traiter et formuler à part des faits actuels de l'expérience. »

Si, avec la plupart des psychologues, on admet que la conscience n'est pas un épiphénomène, mais un agent important et utile surtout dans l'ordre de la connaissance, on voit que le raisonnement est une adaptation aux conditions environnantes. La psychologie accepte l'opinion du sens commun qui place dans les processus de la connaissance les facteurs qui règlent l'action; par suite il est difficile sinon impossible pour elle de ne pas dépasser l'étude pure et simple des éléments.

L'auteur examine plus rapidement les questions suivantes :

2° Dans l'éthique, en grande partie les sujets traités sont évidemment de nature psychologique. Tous les modernes manuels de morale commencent par l'étude des impulsions, désirs, motifs, de l'idéal, etc. L'adaptation se trouve aussi au plus haut degré dans la volition et, pratiquement, tous les moralistes contemporains, de quelque façon qu'ils s'expriment, s'accordent avec Herbert Spencer pour proclamer que la bonne et la mauvaise conduite équivalent à une adaptation complète ou incomplète au milieu social. « L'action morale, comme la vérité logique, devient ainsi l'action effective dans la pratique en opposition avec ce qui est partiel, incomplet et représente la méchanceté et l'erreur ». Enfin la plupart des ouvrages de psychologie sociale peuvent être classés indifféremment sous le titre de psychologie ou de morale.

3° Le cas de l'esthétique est plus compliqué à cause de son état relativement incohérent. Est-elle un critique du goût, un essai pour formuler les règles de l'art, une philosophie du beau, une analyse psychologique du jugement esthétique? Il semble qu'elle est surtout équivalente à une théorie scientifique de la valeur dans la sensibilité (*feeling*) ; ce qui la rapproche de la logique (examen de la valeur du processus de la connaissance) et de la morale (examen de la valeur dans la conduite). Que l'on se rappelle d'ailleurs la prépondérance de

la psychologie dans les œuvres d'esthéticiens contemporains tels que Hirn et Groos [1].

L'esthétique est un développement systématique des problèmes appartenant tout d'abord à la psychologie fonctionnelle.

4° Restent la métaphysique et l'épistémologie. Pour l'auteur, la première est un effort pour résoudre le problème de la réalité, de sa nature et de son contenu : la seconde traite de la nature et des limites de la connaissance sous son aspect le plus général. On a souvent soutenu que l'une est radicalement opposée à l'autre, mais beaucoup de contemporains ne le concéderont pas et considèrent les deux recherches comme essentiellement complémentaires l'une de l'autre dans l'étude de l'énigme fondamentale du monde. C'est la position adoptée par Angell.

L'épistémologie représente un effort pour conduire aussi loin que possible le programme de la logique ; elle serait même plus intimement liée avec la psychologie que la logique elle-même, étant une enquête sur la valeur des processus de la connaissance. D'ailleurs une bonne partie de la logique moderne a un caractère franchement épistémologique : en sorte qu'il est impossible d'établir une démarcation nette entre ces trois études : psychologie, logique, épistémologie.

Toutefois ne pourrait-on pas prendre une position inverse ? On l'a soutenu, notamment en ce qui concerne la théorie de la connaissance et la métaphysique. La psychologie, dit-on, comme toute autre science naturelle, repose sur des assomptions et présuppositions non examinées dont la critique et l'analyse sont l'objet propre des deux disciplines sus-mentionnées. Cela est vrai, mais il est également vrai qu'on peut partir du point de vue psychologique, comme on l'a fait ici, et dès lors on ne peut que par une limitation tout à fait arbitraire retrancher tout ce qui touche à la logique, l'éthique et l'esthétique.

Pour cette thèse la théorie qu'on adoptera sur les rapports de la métaphysique et de l'épistémologie est indifférente. On peut faire rentrer la métaphysique dans l'épistémologie pour cette raison que la réalité est subordonnée à la connaissance. On peut faire le contraire, en soutenant que la réalité dépasse la connaissance, puisqu'elle la contient parmi ses éléments. On peut considérer les deux problèmes comme insolubles et vains. Tout cela est sans influence sur la question examinée dans ce travail. Son but était de montrer « que le problème central et fondamental, c'est la structure et la fonction de la conscience » et de mettre en relief les tendances qui prédominent dans la psychologie et la philosophie contemporaines.

Th. Ribot.

1. Pour l'analyse de ces deux auteurs, voir la *Revue philosophique*, mai 1901 et juillet 1902. Hirn : *Origins of art*; Groos, *Der ästhetische Genuss*.

Robert Flint. — Agnosticism. W. Blackwood and Sons, Edinburgh and London, 1903, 1 vol. in-8°, 602 p.

Je n'ai pas besoin de présenter M. R. Flint au lecteur; plusieurs de ses ouvrages ont été traduits en français, et il est un peu des nôtres. Ce nouveau volume du savant professeur d'Edimbourg n'est pas moins intéressant que les précédents; il est d'une lecture facile, attachante, et capable de produire une forte impression. C'est l'œuvre d'un esprit profondément religieux.

M. Flint, depuis plusieurs années, poursuit le dessein de faire éclater l'évidence des raisons qui justifient la croyance en l'existence de Dieu, de réfuter les théories hostiles à cette croyance, de déterminer la nature de Dieu telle que nous le révèlent le spectacle du monde, l'âme humaine et l'histoire, et de montrer quelle lumière cette connaissance répand sur notre devoir et notre destinée; de suivre enfin, dès son origine, le développement de l'idée de Dieu et le progrès des spéculations dont elle est le point de départ. Il a accompli la plus grande partie de sa tâche par la publication de deux ouvrages : *Theism* et *Anti-Theistic Theories*, et d'un article sur le théisme, donné à la neuvième édition de l'Encyclopédie Britannique. Mais il avait laissé de côté, parmi les théories anti-théistes, l'*Agnosticisme*. Il l'a pris pour sujet de ses conférences de la Fondation Croall, en 1887-88, et il y revient aujourd'hui, dans ce livre, avec toute l'ampleur désirable. L'ensemble de ses travaux constitue comme un grand traité anglais de l'Existence de Dieu.

Le mot agnosticisme, proposé d'abord par Huxley, est, comme on le sait, l'équivalent, ou à peu près, du mot scepticisme : il désigne, du moins, l'état d'esprit qui résulte de la méthode que l'ancien mot semblait plutôt désigner. L'auteur s'attache d'abord à en préciser le sens et il étudie, avec beaucoup de finesse, toutes les variétés d'attitudes mentales qu'il exprime. Il consacre ensuite une partie de son livre, imprimée en petits caractères, à l'histoire de l'agnosticisme. En réalité, l'ouvrage tout entier est rempli de cette histoire qui se représente à chaque page avec l'érudition la plus complète et la plus propre aussi à intéresser le lecteur. Mais je ne puis, à cette occasion, m'empêcher de formuler une critique ou un regret : ce beau volume, si riche en indications bibliographiques et plein de citations curieuses, est, par une exception singulière, dépourvu d'*index*, alors qu'il en aurait besoin plus qu'aucun autre. Après avoir fait successivement le procès du doute absolu et du doute partiel, M. Flint considère cet état d'esprit par rapport aux divers objets de la connaissance : les principes, le moi, le monde et Dieu. L'agnosticisme en matière de religion fait l'objet principal de son effort (p. 402-602) et donne à l'ouvrage entier, comme je l'ai dit, sa véritable signification.

On devine la place que tiennent dans ce volume les théories de David Hume et de Kant, sans préjudice des représentants antérieurs du scepticisme. Mais le réel intérêt du livre est plutôt, il me semble, dans

la discussion des opinions contemporaines, philosophiques et théologiques, qui, au jugement de l'auteur, favoriseraient, même indirectement, l'agnosticisme et l'incrédulité. C'est un curieux défilé de doctrines empruntées pour la plupart à des théologiens anglais et français, ou à des philosophes proprement dits. Parmi ces derniers, M. Spencer est spécialement pris à partie, et M. Flint ne manque pas de rappeler avec quelle vigueur M. Renouvier, « le plus éminent peut-être des criticistes de toute l'Europe aujourd'hui », a jadis combattu et réfuté la célèbre théorie de l'Inconnaissable. Mais à l'énumération de ces doctrines, contre lesquelles il serait malaisé de ne pas lui donner raison, il en manque une dont il aurait eu, je crois, plus de peine à établir la fausseté. Elle se rapproche beaucoup, touchant la nature de Dieu et de ses rapports avec le monde, de celle d'Aristote, et a, du moins, le mérite de ne pas exposer ceux qui l'adoptent au reproche d'anthropomorphisme. C'est précisément, je le crains, le reproche qu'on pourrait adresser à M. Flint, comme à son vénérable collègue de l'Université d'Edimbourg, M. Campbell Fraser. Il est probable, dira-t-on, qu'ils y seraient insensibles l'un et l'autre, je le sais, et, au lieu de montrer ici en quoi leurs convictions laissent à désirer au point de vue de la rigueur philosophique, j'aime mieux rester sous l'impression de la sincérité avec laquelle, de part et d'autre, elles sont exprimées, et m'arrêter à la pensée du bien que, telles qu'elles sont, elles peuvent faire.

A. P.

Hans Cornelius. — Einleitung in die Philosophie. 1 vol. in-8 de xiv-357 p., Leipzig, Teubner, 1903.

Le livre de M. Cornelius, suivant l'expression de l'auteur dans son *Avant-propos*, « a pour but d'amener le lecteur à l'intelligence des problèmes philosophiques et des essais les plus notables qui furent tentés pour résoudre ces problèmes. On espère lui indiquer en même temps la voie sur laquelle il peut se promettre d'arriver à se satisfaire au sujet de ces problèmes, grâce à une intuition pleinement cohérente du monde et de la vie » (p. v). L'esprit de cette *Introduction* est conforme, en principe, à celui de l'*empiriocriticisme* de Richard Avenarius, mais l'auteur se flatte de pousser l'analyse plus loin que ce dernier ; il se met, d'ailleurs, sous le patronage des physiciens Mach, Hertz et surtout Kirchhoff.

L'ouvrage comprend trois parties. Dans la première, on trouve les *considérations préliminaires* sur le *concept de la philosophie*, le caractère des *problèmes philosophiques*, la *conception naturelle du monde*, le *désir de connaître*, le *dogmatisme* et l'*empirisme*, le *développement de la philosophie* et la détermination des *visées dernières* de la recherche philosophique. — Dans la seconde sont exposées les

solutions *métaphysiques* des problèmes. Dans la troisième, leur solution est demandée à la *théorie de la connaissance.*

La philosophie se définit par un *effort vers la clarté.* Cette définition conviendrait à toute recherche, en particulier à toute recherche scientifique; mais la philosophie vise à la *clarté définitive,* ne voulant laisser après son œuvre aucune question à poser. Et son effort suit une double direction, spéculative et pratique. Or cette recherche de la clarté est gênée par les *concepts naturels* et *préscientifiques* que se sont formés les hommes; on admet ces concepts tels qu'ils s'offrent, et ils sont obscurs, ils donnent lieu à des problèmes nouveaux. Tels sont les concepts de la *chose,* du *moi corporel,* du *moi spirituel.* Il sera donc nécessaire, pour atteindre le but, d'analyser ces concepts et d'en retracer la *formation,* de manière à les ramener à des éléments *irréductibles*; c'est cette recherche du *mécanisme explicatif* qui est l'objet propre de la philosophie. Et une recherche de ce genre nous fera saisir comment nos représentations *s'enchaînent,* car il n'y a pas d'autre *explication* possible des objets de la connaissance que leur *enchaînement*; on ramène ce qui est nouveau à ce qui est déjà connu. C'est ainsi que procède la connaissance préscientifique, telle la mythologie; c'est ainsi également que procède la science. La *simplification,* telle est la méthode; la connaissance est une *description complète,* et par là même *abréviative*; le principe du connaître, c'est la *loi de l'économie de la pensée.* Or dans ces tentations de réduction il y a plusieurs phases; ramener les phénomènes à des principes obscurs et que l'expérience n'explique pas, c'est faire œuvre *dogmatique*; ne pas s'arrêter à des principes de ce genre, mais aller jusqu'aux *pures* données de l'expérience, c'est se montrer *empiriste.* Il s'agit, d'ailleurs, non d'un empirisme inconséquent et *bâtard,* comme celui de Stuart Mill, mais de l'empirisme complet qui s'arrête seulement aux *limites de l'expérience,* lesquelles sont les *limites de la connaissance.* Aussi la marche de la science consiste-t-elle dans une évolution du *dogmatisme* à l'*empirisme*; et les *hypothèses,* dont le savant fait usage, ne doivent pas faire croire à l'admission par lui de principes métempiriques et obscurs, car le rôle des hypothèses est purement *analogique,* destinées qu'elles sont à faciliter la *description* des phénomènes (ainsi l'hypothèse des atomes); elles sont de purs *symboles* (Bilder). Cette évolution de la connaissance se retrouve dans le développement de la philosophie; elle débute par le *dogmatisme,* met en œuvre les *concepts naturels* et fournit des solutions *métaphysiques*; puis elle critique ses principes traditionnels, et elle s'achemine vers la phase *empiriste,* dans laquelle la *théorie de la connaissance* fera, grace à sa description intégrale du mécanisme de la connaissance, évanouir les problèmes illusoires. Et il en sera des questions relatives à la *pratique,* comme des questions relatives à la *connaissance* proprement dite; la nécessité d'une analyse des principes de l'action ressort même directement de l'analyse de la connaissance, car les problèmes pratiques

sont relatifs à la notion de *valeur*, et la question de la *valeur de la connaissance* doit être posée. La solution *philosophique* n'est donc autre chose que l'achèvement du mouvement naturel de la pensée; elle a pour caractère la *reconstruction* des concepts mis en œuvre par l'esprit. Elle a une base *psychologique*, car les *seules* données de l'expérience sont les faits psychiques; mais l'analyse psychologique ne se réfère pas ici à une science incomplète, telle que la *psychologie* dite positive, laquelle ne va pas jusqu'à la clarté définitive et laisse subsister les problèmes mêmes que la *philosophie* veut résoudre. Nulle *théorie de la connaissance* ne peut s'affranchir de la *psychologie*, et Kant ne l'a pas fait, en dépit de ses affirmations. Mais la solution philosophique a encore un caractère *historique*, et, bien que l'*histoire de la philosophie* ne soit pas, prise dans le détail, une doublure de la marche, signalée plus haut, du dogmatisme à l'empirisme, on peut dire qu'en général il y a progrès dans ce sens même. Aussi la deuxième partie de l'*Introduction* de M. Cornelius consiste-t-elle surtout dans une *histoire des systèmes philosophiques*, histoire qui *explique* leur formation.

L'explication *empiriste* doit tout ensemble découvrir les *éléments de l'expérience* et les *facteurs de la solidarité* (Zuzammenhang) de ces éléments. Ainsi l'*impression* (Eindruck) et la *représentation* (Vorstellung) sont deux éléments irréductibles. Irréductible, le caractère qui constitue le fait de *mémoire*, irréductibles, le plaisir et la douleur. Mais la psychologie *associationniste* ne donne pas de la cohérence des éléments une explication suffisante; elle fait de la conscience une simple *somme* d'éléments, une sorte de mosaïque (p. 192); ne procédant que par décomposition en éléments simples et individuels, elle peut rendre compte des phénomènes dans le cas où ceux-ci sont des produits de l'*habitude*, mais non dans les cas où l'existence même des phénomènes dépend de l'*unité* de la conscience, de la solidarité des événements vécus par nous (le mot *Erlebonit* est intraduisible; et pourtant il marque bien que l'expérience est vraiment *notre* expérience). Elle ne rend pas compte du *jugement* et de la *croyance* qui s'y trouve impliquée, précisément parce qu'elle ne voit dans le jugement qu'un lien tout extérieur entre les représentations distinctement exprimées et qu'elle ne discerne pas au delà des termes immédiats leur *signification*, c'est-à-dire les *objets* représentés (elle ne pourrait faire ce discernement qu'en apercevant entre les éléments le lien *interne* qui les rend solidaires). Les véritables *facteurs* doivent être des faits *irréductibles*. Tel est le rapport que nous apercevons *immédiatement* entre les diverses *parties* d'un *tout* et ce tout lui-même (rapport qui implique la *solidarité* de ces parties en tant que rapportées au tout). Tel est encore le rapport *immédiatement* aperçu entre le fait de *mémoire* et l'événement *passé*. Tel est enfin le rapport de *ressemblance*, qui établit l'ordre dans le chaos des impressions. Ces faits irréductibles peuvent être appelés en langage kantien les *fondements de la possibilité*

de notre expérience; ils ne peuvent donc être les produits de l'évolution de la pensée (p. 225). Cette évolution consiste dans le groupement des phénomènes; or ce groupement peut s'effectuer de deux manières : ou bien les phénomènes sont simplement rapportés à un groupe, sans que ce groupe lui-même soit déterminé (première catégorie : *concepts et jugements de perception*), ou bien le groupe lui-même est déterminé suivant une loi qui fait de l'événement inséré un chaînon dans une série (deuxième catégorie : *concepts et jugements d'expérience*). Dans la première catégorie rentrent les *formes de l'intuition*, lesquelles s'appliquent à *tous* les phénomènes (si le *temps* constitue l'une de ces formes, l'*espace*, n'étant pas d'une application *universelle*, en est exclu). Les concepts et les jugements de la deuxième catégorie étendent notre expérience bien au delà de l'impression *immédiate*, nous faisant rapporter celle-ci à un *objet* et déterminer cet objet par rapport à l'*ensemble* de notre expérience; ils sont donc basés sur un *fait* fondamental, celui de l'*unité de notre vie psychique*. C'est donc aux concepts de cette catégorie qu'il faut rapporter la notion de l'*objet*, laquelle est supposée par la connaissance naïve et la connaissance scientifique et dont la formation peut néanmoins être décrite. Cet *objet* est *permanent*, et il s'oppose dès lors aux impressions passagères comme un *noumène* à des *phénomènes*; mais ce noumène n'est pas étranger à l'expérience et ne fait point partie d'un monde *transcendant*. L'existence *objective* n'est pas une illusion, comme le croyait Hume; mais elle exprime de façon abréviative l'enchaînement de nos perceptions conforme aux *jugements d'expérience*. Le problème de l'action exercée par les *choses en soi* sur la conscience ne se pose pas; les choses en soi se ramènent à une *loi*, et il n'y a pas lieu de se demander *d'où vient* le monde de notre perception, puisqu'il est *immédiatement donné*.

Mais la légitimité des propositions à caractère *universel* n'est pas établie par là, ni par suite celle de l'*induction*. Pour résoudre le problème, il convient de distinguer les jugements *analytiques*, les *jugements synthétiques a priori* qui portent sur de simples *perceptions*, et les *jugements d'expérience*. La légitimité de l'application universelle des premiers est fondée sur ce qu'il s'agit tout simplement de rester fidèle à une *définition* donnée. Quant aux seconds, la mémoire nous rappelle chaque impression avec les rapports qu'elle offrait, et ici encore il s'agit de conserver les *mêmes* concepts. En somme, dans les deux cas, c'est l'identité des symboles employés qui justifie nos jugements, et tel est le sens exact du *principe d'identité*. Pour la troisième espèce, comme il est question, non pas seulement de résumer le passé mais encore de devancer l'avenir, le fondement invoqué ne semble plus suffire. Pourtant ici encore il y a une sorte de *définition* en jeu; et si l'avenir dément les prévisions, cela tient à ce qu'il ne s'agit plus du *même* objet. Puis, lorsque nous observons un changement imprévu dans nos objets, nous poursuivons le travail

d'unification afin de relier par une *loi* la perception ancienne à la perception nouvelle ; c'est ainsi que nous constituons le *lien causal*, dont le *principe de causalité* est l'expression abrégée. Nous poursuivons, d'ailleurs, ce travail unificateur dans *tout* le domaine de notre expérience, et la loi de causalité est par suite *universelle*. On voit donc que, dans toute l'étendue de la connaissance, le principe d'*économie* demeure la règle directrice. C'est bien, suivant la thèse kantienne, notre pensée qui constitue les choses et leurs lois, et l'épigraphe du livre est justifiée : Πάντα διεκόσμησε νόος.

Nous laisserons de côté les considérations relatives à la formation de la *personnalité* (considérations tout à fait analogues à celles qui expliquent le concept d'*objet*) ; et nous passerons enfin à la thèse *pratique*, à l'explication du concept de *valeur*. Ici encore c'est aux *faits immédiats* qu'il faut se référer. Or ces faits sont, dans l'espèce, le *plaisir* et la *douleur* ; c'est relativement à ces deux phénomènes que nous jugeons de la *valeur* des choses. Mais ici également doit intervenir la fonction *unifiante* de la conscience, le principe d'*économie*. Et ce sont les *valeurs personnelles* qui viennent au premier plan, car elles sont la *condition* des autres. Ainsi se constitue pour nous une *échelle des valeurs*, d'après le rang que celles-ci occupent dans la série des conditions. Nous assignons comme but à notre pratique le développement aussi complet que possible des facteurs de notre personnalité, nous en venons à formuler la *non-contradiction* avec les valeurs ainsi reconnues comme *norme pratique suprême*, et nous appelons *valeur morale* l'accord avec cette norme. Nous obtenons ainsi les concepts du *devoir*, de la loi *morale* ; et comme, en raison de l'origine des sentiments *altruistes*, les personnalités étrangères sont placées par nous sur le même rang que la nôtre, nous concevons enfin la maxime de notre vouloir, conformément à la thèse kantienne, comme le *principe d'une législation universelle*. Mais il faut ajouter que cette maxime est relative à notre expérience effective et modifiable comme cette expérience. Si l'enchaînement régulier est le fondement de la valeur morale, on voit que le point de vue de l'*eudémonisme* conséquent devra coïncider avec le point de vue *timétique*. On voit également, les valeurs *personnelles* occupant le premier plan, qu'il y a un *style de la vie*, et que ce style doit être réalisé par chacun. Il y a analogie entre cette *unité de notre vie* et l'unité spéculative de notre intuition du monde, entre elle également et l'unité de l'œuvre d'art. Et il n'est pas besoin, pour atteindre à cette harmonie, de déserter le monde de l'expérience ou de s'adonner à la recherche intellectuelle : « Ce n'est pas la transformation de notre *savoir*, mais celle de notre *vie*, en œuvre d'art qui constitue la tâche de tous les hommes ». (P. 356.) Suivant la maxime de Pindare, nous devons nous efforcer de *devenir ce que nous sommes*. Et le but de l'*éducation* doit être de nous rendre possible la découverte d'une méthode grâce à laquelle nous nous assurerons la *paix intérieure* et

durable. « Nous avons besoin d'être *élevés dans le respect*, non envers les valeurs passagères d'une tradition de rencontre, mais envers les valeurs impérissables du devoir et de la beauté, — envers le Divin en nous et hors de nous. » (P. 357.)

L'*Introduction* de M. Cornelius et le point de vue du *pur empirisme* auquel il se place suggèrent à l'esprit le nom de Kant; et lui-même a conscience de la parenté entre son œuvre et la *Critique de la raison pure*. Cette parenté, comme il le marque, s'affirme dans la thèse de la pensée législatrice et de l'unité de la conscience. Mais Kant ne renonce pas à toute métaphysique, et il n'applique pas rigoureusement sa théorie de l'*immanence* des catégories et des règles de l'entendement. Il réalise l'*objet*; il place la *chose en soi* dans la sphère du *transcendant*; il admet que le phénomène exprime le noumène, que la sensation procède d'une action exercée par l'objet. En ce qui concerne la pratique, il fait de l'*impératif catégorique* une valeur *absolue*, et il dépasse par cette thèse les limites de *notre* expérience. Puis la législation de l'entendement n'est pas à ses yeux un *fait dernier*; l'origine en est obscure, et elle donne lieu à des problèmes nouveaux. L'*empirisme pur* est plus logique, les lois de la pensée sont pour lui des *faits*, et elles n'ont aucun sens en dehors de nos événements. La *cause* n'a rien de métaphysique. Aucune *existence* n'est concevable en dehors de la conscience, et la chose en soi est un produit du mécanisme de la pensée. Ainsi que Kant, M. Cornelius laisse subsister au delà de l'expérience et par suite de la connaissance, la *croyance* comme possible et irréfutable. L'*immortalité* ne peut ni être démontrée ni être niée; elle peut être objet de croyance. Mais cette concession est toute apparente; Kant, s'il refusait aux objets de croyance la réalité (l'intuition manquant pour affirmer celle-ci), permettait du moins de les *concevoir*; M. Cornelius ne laisse aucun recours de ce genre, et la croyance n'est plus dès lors qu'un mot. — En vertu même de son *empirisme* complet, l'œuvre de M. Cornelius suggère un autre nom, celui de M. Renouvier. En particulier, en ce qui regarde l'origine des catégories, les *Essais de critique générale* réduisent également ces formes de la pensée à des *faits* et se refusent à la déduction transcendantale. Comme M. Cornelius, M. Renouvier semble voir dans la loi de la *mémoire* un fait irréductible. Comme lui, il réduit le rapport *causal* à une simple loi qui ne peut dépasser l'expérience. Comme lui, il déclare inconcevable le *noumène*, et il accepte la *représentation* comme donnée initiale et *inexplicable*. Mais les concepts de M. Renouvier n'apparaîtraient-ils pas à M. Cornelius comme trop *métaphysiques* encore, trop *problématiques*? En particulier, la *volonté*, au sens où M. Renouvier prend le terme, n'est-elle pas quelque chose de *réel* et d'obscur? Puis la théorie renouviériste de la *croyance* ne cadrerait guère avec l'*Introduction*. — Un troisième nom doit être suggéré par ce livre, le nom de M. Bergson. N'y a-t-il pas dans l'*explication*, telle que l'entend M. Cornelius, une tentative

pour remonter jusqu'aux *données immédiates de la conscience*? Mais M. Bergson se défie des formes logiques, de l'organisation systématique. Il veut donner le sentiment de la *vie*, on a pu lui reprocher un certain *mysticisme*. C'est plutôt à un disciple (terme banal) de M. Bergson que nous songerions, à M. Le Roy, et cela à propos de la théorie de l'induction. Ne trouvons-nous pas chez M. Cornelius cette thèse curieuse qui réduit presque la généralisation des rapports à une tautologie, à l'analyse d'une définition, à la persistance d'un concept? Et ne pourrait-on dire que, pour lui également, si les lois ne se démentent pas, c'est parce que nous ne voulons pas qu'elles se démentent. Mais chez M. Le Roy la notion de l'*esprit* a un sens *profond* que M. Cornelius taxerait de métaphysique et qui lui dénoncerait un concept à analyser.

Dirons-nous ce qui nous choque dans une œuvre aussi compréhensive, aussi puissante? C'est précisément la *clarté* trop grande des explications, le caractère trop *formel* de cette systématisation des phénomènes par la pensée. L'analyse peut-elle réduire si complètement les concepts? et faut-il croire les faits simples parce que non réductibles? Il est vrai que l'auteur repousse le mécanisme extérieur de l'associationnisme anglais; mais le mécanisme qu'il décrit n'est il pas trop *logique*? ne repousse-t-il pas trop ce que nous appellerons le *réel*, au risque de faire taxer à son tour notre objection de mystique? Car de tenir la notion de *réel* pour expliquée, parce qu'on nous aura *décrit* sa formation, c'est ce qui nous est difficile. Et nous regrettons un peu de voir l'auteur, dès son *Avant-Propos*, annoncer une solution positive de *tous* les problèmes philosophiques, ou bien une démonstration du caractère illusoire des problèmes insolubles. Nous demanderions avec Stuart Mill « qu'on laissât des portes ouvertes ». M. Bergson, lui aussi, préconise une philosophie *positive*; mais il la veut *progressive*. Celle de M. Cornelius n'est-elle pas *fermée*?

J. SEGOND.

II. — Philosophie religieuse.

Lucien Arréat. — LE SENTIMENT RELIGIEUX EN FRANCE. 1 vol. in-18. Alcan.

Il est assez difficile, même aux philosophes, de parler en ce temps-ci de la question religieuse avec une absence complète de parti-pris. M. Arréat y a cependant réussi : chaque page de son livre porte la marque d'un esprit ouvert et sensible à toutes les formes de la vérité.

L'ouvrage se divise en deux parties, suivies d'une enquête. Dans la première partie, l'auteur examine le côté général de la question (état des forces religieuses; réveil religieux et ses causes, etc.). Il nous fait voir que la survivance de certaines croyances est encore un fait social

évident et dont il est absurde de ne pas vouloir tenir compte. On trouvera là des remarques qui éclairent certains côtés particulièrement anguleux de notre politique présente. Dans la seconde partie, l'auteur étudie le côté plutôt psychologique et moral de son sujet : « Quel est l'état du sentiment religieux dans les divers pays de France et dans les diverses classes de la nation? Comment ce sentiment s'accorde-t-il avec les religions actuelles? » Pour juger la situation présente du catholicisme français, M. Arréat prend son point d'appui sur une enquête personnelle dont les pièces justificatives sont rapportées à la fin du livre. Il conclut que s'il serait hasardeux d'affirmer que le sentiment religieux s'affaiblit chez nous, tout autant que de dire qu'il garde sa force, il est cependant permis de penser que cette forme maladive du sentiment religieux qui est l'ascétisme est moins fréquente qu'autrefois. La remarque est intéressante et, je crois, très juste. C'est même par là, soit dit en passant, que peut s'expliquer le mieux cette poussée profonde contre l'état monastique qui se produit chez nous en ce moment-ci. L'ascétisme est intimement lié (comme le sentiment religieux lui-même) à certains faits d'ordre purement économique. On n'a pas encore assez étudié la relation étroite qu'il y a entre les conditions matérielles de la vie, sa plus ou moins grande facilité, sa durée moyenne d'une part, et les phénomènes religieux d'autre part. Cette relation est pourtant si étroite que certains faits, et particulièrement l'ascétisme, la dénoncent avec évidence. On peut dire que l'ascétisme va diminuant au fur et à mesure : 1° que certaines formes de déséquilibre s'atténuent; 2° que les conditions générales de l'existence s'améliorent. Mais, de ce que notre civilisation favorise de moins en moins l'ascétisme, faut-il croire que celui-ci doive disparaitre totalement dans un avenir rapproché. Je ne le crois pas pour ma part, et bien des faits portent à penser que la vie monastique, — forme logique de l'ascétisme, en France et dans les pays de civilisation latine — verra encore de beaux jours, grâce désormais à l'esprit scientifique, et au genre spécial d'ascétisme qu'il tend à faire naître. Ce qui sera très curieux à observer, ce seront les formes que revêtira l'ascétisme chez les individus non pourvus de culture confessionnelle, que l'éducation laïque nous prépare. Il est très probable que ces formes se rapprocheront beaucoup plus qu'on ne le croit des anciennes institutions monastiques dont l'esprit et les règles ont été, dans certains cas, poussés à la perfection. Les *Constitutions* d'Ignace de Loyola sont (à part quelques légers détails) la règle type d'une confrérie de savants. En tous cas ce sentiment religieux, avec ses formes variées émigre peu à peu des anciens domaines où il s'était localisé pendant des siècles, et il est en train de se créer une armature nouvelle avec les débris de l'ancienne. Voila un des faits les plus significatifs de l'heure présente, le psychologue ne doit pas le perdre de vue.

Mais c'est encore au catholicisme qu'appartient, qu'on le veuille ou non, la plus grande part dans la solution du problème S'assou-

plira-t-il? A-t-il encore assez de vitalité, après tant de siècles d'évolutions si adroites, pour se réadapter aux exigences des temps nouveaux, ou bien continuera-t-il à se raidir et le XX[e] siècle sera-t-il secoué de ses convulsions. C'est ici le cas de dire : les desseins de la Providence sont impénétrables. Tout ce que nous devons désirer, nous autres philosophes, c'est que le mieux s'accomplisse, en encourageant les tentatives sincères, qu'elles viennent d'ici ou de là, sans qu'aucune arrière-pensée suspecte ne vienne fausser cette attitude. « Vivre et laisser vivre, dit fort bien M. Arréat, telle doit être la règle des sociétés bien faites, aussi longtemps que les individus ou les corps ne commettent point des attentats avérés ». Tout ce qui est sincère est bon. L'idéal religieux est excellent, l'idéal laïque aussi; ils se fondront peu à peu, se résorberont en quelque chose de supérieur, dont nous ne pouvons pas discerner encore les détails, mais dont on aperçoit déjà les premiers linéaments.

Telles sont, entre beaucoup d'autres, les réflexions que suggère cet intéressant volume. Au point de vue strictement psychologique, la teneur en est peut-être un peu faible, notamment en ce qui concerne l'analyse et la définition du sentiment religieux que le regretté Murisier avait étudié avec tant de profondeur. Le sentiment religieux n'est pas une entité psychologique définie. C'est un ensemble de faits extrêmement variés et complexes parmi lesquels il faut tracer des lignes de partage, sous peine de rester dans l'à-peu-près. Il y eut des moments historiques où le sentiment religieux enfermait toute la gamme des sentiments et des pensées humaines. Evidemment nous ne pouvons plus conserver à ce mot cette signification si vaste. Il faut donc en restreindre le sens à l'essentiel; c'est là, du reste, que les véritables difficultés commencent. Cette réserve faite, l'ouvrage de M. Arréat se recommande par une très réelle valeur et, comme nous l'avons dit plus haut, par une remarquable hauteur d'attitude. C'est l'œuvre d'un esprit droit, pacifique, indépendant. Tous ceux qui se préoccupent du problème religieux le liront avec profit.

A. GODFERNAUX.

III. — Morale.

Ossip-Lourié. — NOUVELLES PENSÉES DE TOLSTOÏ, in-12, *Bibliothèque de Philosophie contemporaine*, Paris, F. Alcan, 1903.

Ces *Nouvelles Pensées de Tolstoï* font suite à celles que M. Ossip-Lourié a publiées il y a quatre ans. Les deux recueils se complètent heureusement l'un l'autre. La même méthode et le même mode de classement y sont appliqués. Ainsi, dans le second, les pensées sont divisées, selon les sujets auxquels elles se rattachent, en chapitres qui portent les mêmes titres que dans le premier : *La vie. L'homme.*

La société. La religion. Le pouvoir. Le patriotisme. Le militarisme. La richesse. Le travail. La science, l'art. Le bien, le mal, la vérité, etc... Un nouveau chapitre, *Le libre arbitre*, y a été introduit. Il offre un très grand intérêt au point de vue philosophique.

Tolstoï met en opposition la croyance théorique à la nécessité et la croyance pratique à la liberté comme résultant de facultés de connaître indépendantes de l'expérience, de la raison et de la conscience de soi. La question, dit-il, comment la conscience de la liberté de l'homme peut-elle se concilier avec la loi de la nécessité à laquelle l'homme est soumis, ne peut être résolue ni par la physiologie ni par la zoologie comparée; car nous ne pouvons observer chez la grenouille, le lapin ou le singe que l'activité musculo-nerveuse, tandis que chez l'homme nous pouvons observer la conscience à côté de cette activité.

Si nous envisageons l'homme comme un sujet d'observation, soit que nous nous placions au point de vue théologique, historique, éthique ou philosophique, nous nous trouvons en présence de la loi universelle de la nécessité à laquelle il est soumis comme tout ce qui existe. Mais si nous envisageons l'homme du dedans de nous-mêmes comme quelque chose dont nous avons conscience, nous nous sentons libres. Une série d'expériences et de raisonnements prouve à tout être humain qu'en tant qu'objet d'observation, il est soumis à des lois et l'homme accepte ces lois; jamais on ne l'a vu lutter contre la loi de la gravitation ou de l'imperméabilité lorsqu'il les a reconnues. Mais cette même série d'expériences et de raisonnements lui prouve que la pleine liberté qu'il conçoit en lui-même est impossible, que chacun de ses actes dépend de son organisation, de son tempérament et d'autres influences, et pourtant l'homme ne se soumet jamais à ces déductions. L'expérience et le raisonnement lui ayant prouvé qu'une pierre tombe toujours à terre, l'homme regarde cette loi comme infaillible et s'attend toujours à son accomplissement. Mais bien qu'il ait appris de la même manière que sa volonté est soumise à des lois, il ne le croit point et ne peut pas le croire. Vous me dites que je ne suis pas libre, et moi, pour toute réponse, je lève mon bras et je le laisse tomber. Chacun comprendra que cette réponse illogique est la preuve irrécusable de ma liberté. Elle est l'expression de la conscience de moi-même qui n'est pas soumise à la raison. La conscience de soi est une source de connaissance de soi-même tout à fait indépendante de la raison. Si la conscience de la liberté n'était pas une source de conscience de soi-même isolée et et indépendante de la raison, elle se soumettrait à la raison et à l'expérience, mais en réalité cette soumission n'existe pas et ne peut même se concevoir. Quelle que soit l'idée que nous nous fassions de l'acte d'un seul homme ou de plusieurs, nous ne pouvons le concevoir autrement que comme étant produit en partie par le libre arbitre de l'homme et en partie par les lois de la nécessité. Tout homme, le penseur comme le sauvage, bien que l'expérience et le raisonnement lui aient prouvé qu'il est impossible de se représenter deux actions différentes

dans les mêmes conditions, sent néanmoins que s'il ne croyait pas à cette possibilité (qui est l'essence du libre arbitre) il ne pourrait plus croire à la possibilité de vivre. Bien que cela paraisse impossible, il sent pourtant qu'il en est ainsi, car s'il n'admettait pas le libre arbitre, non seulement il ne comprendrait pas la vie, mais il ne pourrait pas vivre un seul instant. L'idée que nous nous faisons de la liberté et de la nécessité diminue ou augmente à mesure que nous apprenons à connaître le rapport dans lequel se trouve l'événement observé à l'égard du monde extérieur, en raison de l'époque plus ou moins éloignée où l'événement s'est passé et en raison de sa dépendance des causes qui l'ont produit.

Quant à la raison, Tolstoï trouve qu'elle est « la loi suivant laquelle doivent forcément vivre les hommes ». La raison est la loi qui régit la vie de l'homme. C'est une loi analogue à celles qui régissent la nutrition et la reproduction de l'animal, la croissance et la floraison de l'herbe et de l'arbre, le mouvement de la terre et des astres. La loi que nous sentons en nous, que nous savons être celle de notre vie, c'est celle qui régit tous les phénomènes extérieurs du monde; la seule différence c'est qu'en nous-mêmes nous la considérons comme la loi de ce qui s'accomplit sans notre participation. Toute notre connaissance du monde se résume dans cette soumission à la loi de la raison dont nous voyons la manifestation en dehors de nous dans les corps célestes, dans les animaux, dans les plantes, dans l'univers tout entier. Dans le monde extérieur nous voyons cette soumission à la raison; en nous-mêmes nous la reconnaissons comme la loi que nous devons exécuter. Par la raison, l'homme s'analyse, mais il ne se connait que par la conscience de soi-même. Sans cette conscience de soi, toute observation et toute application de la raison ne peut se concevoir. Affirmer que l'homme ne sent pas les besoins de sa conscience réfléchie mais seulement ceux de son individualité animale, c'est affirmer que les désirs brutaux, à l'accroissement desquels nous avons employé toute notre intelligence, ont pris possession de nous et ont dérobé à nos yeux la vraie vie humaine. La mauvaise herbe des vices qui se sont multipliés a étouffé le germe de la vraie vie. La conscience réfléchie est donnée à l'homme, afin qu'il place sa vie dans le bien que cette conscience lui découvre. Celui qui a placé sa vie dans ce bien, possède la vie; mais celui qui place sa vie dans le bien de l'individualité animale, se prive par cela même de la vie. M. Pillon[1] remarque avec raison, à propos de ces théories, que « la conscience atteste, non la réalité du libre arbitre, mais, ce qui n'est pas la même chose, la présence en l'esprit de l'agent de la croyance au libre arbitre ».

Un choix de pensées est une terrible épreuve pour la pensée vraie du philosophe. Il faut, dans cette entreprise, une compréhension très sûre de toute l'œuvre et un discernement très judicieux des formules

1. *Année philosophique*, 1903.

qui expriment le mieux l'inspiration essentielle. M. Ossip-Lourié, qui nous a déjà donné un volume sur la *Philosophie de Tolstoï*, s'est admirablement acquitté de cette tâche. Tolstoï vit et vivra longtemps dans ces *Pensées*.

GOTIÉ.

W. Stern. — DAS WEISEN DES MITLEIDS. Berlin, 1903, Dümmler's Verlag.

Après un court exposé historique des notions relatives à la nature de la sympathie et à ses rapports avec l'action morale, l'auteur expose son point de vue personnel qui est celui d'une morale basée sur la méthode inductive et génétique qui seule serait capable d'expliquer tout l'ensemble des phénomènes moraux, aussi bien de l'homme que des animaux. Il ramène l'origine de la morale à l'action réciproque qui se serait manifestée dès les débuts de la vie, entre l'homme et les êtres animés d'une part et la nature inanimée d'autre part, et consistant dans la défense des premiers contre l'action nocive et l'empiétement plus ou moins direct du monde objectif extérieur sur la vie intime des êtres animés. Il en serait résulté entre les êtres animés un sentiment de communauté d'intérêts et de besoins, qui s'est fortifié au cours de l'évolution à la faveur de la transmission héréditaire et qui, se transformant peu à peu en une tendance morale à la conservation de la vie psychique dans toutes ses manifestations et à sa défense contre un élément étranger, impersonnel, était devenu la base de la vie morale. Éprouver de la sympathie, c'est donc se sentir lésé dans son sentiment de communauté avec tout être animé, en tant que la vie psychique de ce dernier se trouve menacée, dans une ou plusieurs de ses manifestations, par l'action nocive, nuisible, destructrice d'une cause quelconque. C'est là un sentiment vague, général, qui reste amoral, indifférent tant qu'il ne se transforme pas en acte moral. Cette transformation peut ne jamais s'opérer, soit parce que le sentiment de sympathie n'est pas assez fort, soit parce que la situation qui a fait naître ce sentiment ne se prête pas à une intervention active. En dehors de ces éventualités, la sympathie passe dans l'action et c'est le sacrifice inhérent à l'action qui donne à la sympathie son caractère moral. L'acte moral est à son tour suivi d'un sentiment de joie et de satisfaction qui, loin d'en être la cause et le mobile, constitue plutôt quelque chose de tout à fait accessoire et imprévu, car l'acte moral est lié avant tout à un sentiment de malaise que provoque l'idée du sacrifice imminent, et la joie qui le suit n'est pas celle du danger évité, mais constitue l'expression d'un sentiment plus élevé qui est celui de la victoire de l'homme, du monde intérieur sur le monde objectif avec ses actions nocives. L'auteur termine son opuscule, en montrant que, contrairement aux idées professées par Lessing, la

crainte pour nous-mêmes d'une situation dans le genre de celle pour laquelle nous éprouvons de la sympathie, n'est nullement la cause unique et la plus générale de cette dernière, car nous sommes capables d'éprouver de la sympathie pour des situations dont nous savons d'avance qu'elles ne peuvent jamais être les nôtres, tel un vieillard célibataire qui éprouve de la sympathie pour des parents ayant perdu leur enfant. Cette sympathie n'est autre chose qu'une expression de révolte contre l'action brutale d'une force aveugle lésant des êtres animés dans leurs sentiments les plus intimes.

Dr S. JANKELEVITCH.

IV. — Esthétique.

Adolphe Hildebrand. — LE PROBLÈME DE LA FORME DANS LES ARTS DÉCORATIFS, traduit de l'allemand par G.-M. BALTUS, Paris, Bouillon; Strasbourg, Heitz et Mündel.

J'ai parlé jadis assez longuement (août 1898) du travail de M. Hildebrand pour ne pas y revenir aujourd'hui. Je dois mentionner pourtant la traduction qui vient de nous en être donnée par M. Georges-M. Baltus ; elle rendra des services, et le traducteur y a eu du mérite, le texte de M. Hildebrand étant assez difficile. Ce petit volume, et c'est pourquoi il appelle encore notre attention, contient en appendice trois nouveaux morceaux, sous ces titres : *Quelques remarques sur l'importance des représentations de grandeur en architecture*; *Comment travaille la nature et comment travaille l'Art*; *La villa Borghèse et le monument du roi Humbert.* Ces morceaux sont fort intéressants. On trouvera dans le premier, par exemple, des remarques originales sur la transposition des grandeurs, ou des rapports d'échelle, dans l'architecture, et à ce propos une caractéristique curieuse du romantisme. Quant au troisième, il serait à souhaiter que l'édilité de nos villes en fit son profit et apprît enfin à mettre les œuvres nouvelles dans un cadre approprié. « Notre temps, écrit avec justesse M. Adolphe Hildebrand, doit avoir la force de créer des situations, sans troubler inutilement les esprits et les créations du temps passé ».

L. ARRÉAT.

REVUE DES PÉRIODIQUES ÉTRANGERS

Archiv für die gesammte Psychologie (T. I[er]).

Cette publication nouvelle, dirigée par Meumann, avec la collaboration de Wundt et de ses anciens élèves, remplace les *Philosophische Studien*, mais avec deux modifications. D'abord, comme son titre l'indique et comme l'annonce expressément un avis inséré au dernier fascicule des *Phil. Stud.*, elle publie des travaux sur toutes les parties de la psychologie, y compris la psychologie des peuples, la pédagogie expérimentale, les bases psychologiques de l'esthétique, de la morale et de la logique, les sciences auxiliaires de la psychologie et l'histoire de la psychologie. De plus, en outre des travaux originaux, qui représentent la plus forte partie des fascicules, elle publie des comptes-rendus.

E. Meumann, *Introduction* (1-8). — La psychologie contemporaine provient de sources diverses, parmi lesquelles on peut distinguer les travaux faits sur la physiologie des sens dans la première moitié du XIX[e] siècle et ceux des astronomes, physiciens et mathématiciens que Fechner et Wundt ont réunis vers 1860 en les appliquant à une fin purement psychologique. Ainsi s'est formée la psychologie expérimentale. D'autre part la psychologie introspective, qui suivait d'abord des traditions exclusivement philosophiques, s'est rapprochée de la psychologie expérimentale, et l'union de ces deux courants est à peu près faite aujourd'hui. Par ailleurs cependant une partie des physiologistes conservent la prétention d'expliquer les phénomènes psychiques par les phénomènes nerveux, et la méthode psychopathologique (Maudsley, Taine, Ribot, etc.) s'est constituée comme une deuxième méthode objective d'une grande fécondité à côté de la méthode expérimentale. La psychologie a aussi élargi son domaine en appliquant ses méthodes de recherche à la pédagogie, à l'esthétique, etc. L'*Archiv f. d. g. Ps.* se présente comme un document de la conscience grandissante de l'unité de toutes ces recherches, et c'est en ce sens qu'elle prolonge les *Philosophische Studien* en même temps qu'elle en élargit l'objet. De plus, en présence de la dispersion inquiétante des recherches spéciales, elle se présente, avec ses comptes-rendus, comme une revue centralisatrice.

E. Kraepelin, *Sur les mesures de fatigue* (9-30). — Réflexions critiques sur la mesure de la fatigue mentale, sur les causes qui compli-

quent la recherche, sur les différents facteurs qui interviennent dans les résultats, sur les méthodes à employer, etc. K. recommande les additions de nombres d'un chiffre. Parmi les problèmes les plus importants qui peuvent être étudiés, il signale celui de la mesure de la susceptibilité à la fatigue (*Ermüdbarkeit*) qui varie visiblement avec les sujets, de même que la perte de l'aptitude acquise par l'exercice (*Übungsverlust*). K. indique comment on peut résoudre le problème grâce à la détermination, pour chaque sujet, de la pause de travail la plus favorable. Les expériences faites sur une classe entière ne peuvent rien donner : il faut étudier la question d'abord sur des adultes, puis déterminer les lois suivant lesquelles varie la fatigue mentale chez les adultes ; ce n'est que plus tard que l'on pourra voir comment les enfants se comportent au point de vue de la fatigue.

HAYWOOD J. PEARCE, *Sur l'influence des excitations additionnelles sur la perception de l'espace* (31-109). — Expériences faites à Würzbourg, faisant suite à d'autres du même auteur faites à Chicago et publiées dans *Psych. Review* (1902) sous le titre : *Normal motor suggestibility*. Dans les expériences de Chicago, on déterminait l'erreur de localisation d'un contact produit sur l'avant-bras, puis on répétait les mêmes mesures en faisant agir une excitation additionnelle en même temps que l'excitation normale. L'erreur de localisation se trouvait par là modifiée. Des expériences analogues ont été faites sur la localisation visuelle et auditive (voir le compte-rendu dans *R. phil.*, mars 1903). Dans les expériences de Würzbourg, on s'arrange de façon à supprimer le mouvement par lequel le sujet désigne sur son bras le point qu'il croit avoir été touché : on y arrive en marquant les points sur la peau et en employant une variation de la méthode des cas vrais et faux. Les résultats sont les mêmes, dans l'ensemble, que ceux que l'on obtenait en faisant intervenir le mouvement de la main. — Il a été fait deux applications de ces expériences. L'une concerne l'illusion de Müller-Lyer relativement au toucher. La grandeur de l'illusion serait proportionnelle au carré du cosinus de l'angle fait par les lignes rentrantes ou sortantes avec la ligne principale. — L'autre application concerne la suggestibilité motrice. L'auteur regarde, en effet, l'influence exercée par l'excitation additionnelle comme une influence de suggestion motrice. Des expériences faites sur des enfants de six à quatorze ans tendent à montrer que la suggestibilité varie dans le même sens que l'intelligence des enfants et en raison inverse de leur âge. Cette dernière partie de la recherche est intéressante, mais les expériences, comme le reconnaît l'auteur, sont loin d'être décisives, et la notion de suggestibilité ainsi que la mesure expérimentale qui en est faite impliquent bien des hypothèses et contiennent bien des difficultés.

R. GAETSCHENBERGER, *Sur la possibilité d'une quantité de la sensation de son musical* (110-147). — Considérations principalement physiques et mathématiques tendant à établir que la sensation de son

musical possède, en plus de la qualité, de l'intensité et de la durée, un quatrième caractère élémentaire qui serait la quantité.

A. Wreschner, *Sur la psychologie du témoignage* (148-183). — Le travail récemment publié par L. W. Stern sous le même titre que cet article a eu du retentissement. Stern présentait pendant trois quarts de minute un dessin à une personne et lui demandait d'en faire une description de mémoire, d'abord immédiatement, puis après un certain nombre de jours. Ces expériences ont montré l'existence d'erreurs nombreuses, commises de bonne foi. L'interprétation des descriptions consistait à faire la statistique des erreurs. W. reproche principalement à cette méthode l'arbitraire qu'elle comporte dans la détermination des éléments. Il expose une méthode nouvelle, intermédiaire entre celle de Stern et la méthode des questions qu'a employée M. Binet avec des enfants : W. indique au sujet des thèmes très nets sur lesquels il doit dire ce qu'il a vu (lieu de la scène, nombre des objets et des personnes, énumération des vêtements, forme, couleur de tel objet, etc.). Il a fait des expériences comparatives avec un des dessins de Stern (un vieillard assis sur un banc et tendant une cuiller à un enfant). Il obtient naturellement beaucoup plus d'indications avec sa méthode que Stern avec la sienne, et la proportion des erreurs est aussi beaucoup plus considérable (26 p. 100, tandis que Stern n'avait obtenu que 8,5 p. 100). Puisque ce sont les erreurs qui sont intéressantes, ce résultat apparait comme une recommandation pour la méthode de W. Quant à l'analyse minutieuse des expériences, elle ne révèle rien d'important.

Th. Lipps, *Objectivation du moi, imitation intérieure et sensations organiques* (185-204). — L. expose d'une façon nouvelle sa théorie de l'objectivation esthétique du moi (*Einfühlung*) : en même temps il la complète ou la précise en l'opposant à des théories ou à des opinions d'autres psychologues qu'il ne nomme pas, mais parmi lesquels il est aisé de reconnaitre Witasek (voir *R. phil.*, avril 1903, p. 458) et Karl Groos (voir *R. phil.*, juillet 1902, p. 75). L. nie que les états émotionnels que nous sentons dans l'objet de la contemplation esthétique soient des états imaginaires. Il nie aussi que les sensations organiques jouent un rôle quelconque dans le phénomène esthétique.

F. Krueger, *Sons de différence et consonance* (205-275). — La physique ne peut pas résoudre le problème de la consonance, les hypothèses physiologiques sont prématurées : le problème ne peut guère être abordé d'une façon utile qu'au point de vue psychologique. La théorie de Helmholtz, qui explique la dissonance par des battements provenant des sons supérieurs, et la consonance par l'absence de battements, soulève des difficultés aux yeux de beaucoup de critiques. K. rejette la théorie du rythme de Lipps, principalement parce que les processus psychiques inconscients sont invérifiables. Il regarde la théorie de la fusion de Stumpf comme incomplète : il est vrai que la consonance est d'autant plus parfaite que la fusion des sons est plus

complète, mais ce fait n'est pas expliqué, et il n'est même pas sans exceptions. K. reprend maintenant le problème et se propose de montrer que les sons de différence jouent un rôle essentiel dans la consonance. D'après ses expériences antérieures (*Phil. Stud.*, XVI et XVII), lorsque deux sons musicaux frappent l'oreille ensemble, on peut distinguer cinq sons de différence, dont on obtient la hauteur en faisant la soustraction des deux nombres de vibrations les plus petits jusqu'à ce que l'on arrive au cinquième son de différence. — La bibliographie et l'historique sont étendus et paraissent complets. (*A suivre.*)

A. Mayer, *Sur le travail isolé et le travail en groupe des écoliers* (276-416). — Description très minutieuse d'expériences faites avec 14 écoliers sur les exercices suivants : dictée, calcul oral, combinaison (trouver les mots absents d'un texte), mémoire de syllabes dépourvues de sens, calcul écrit. L'appréciation des fautes (doubles, simples, fractions de fautes) contient naturellement une part d'arbitraire. Mais il faut signaler une intéressante innovation dans ce genre d'expériences : c'est que l'auteur fait entrer en compte, non seulement le nombre des fautes, mais aussi le temps employé à faire le travail, et enfin, sous le nom de qualité du travail, le produit du temps par les fautes. Le résultat général, sans parler de nombreux faits secondaires, est que le travail en groupe, dans lequel il y a de l'émulation, donne de meilleurs résultats que le travail isolé : d'où une conclusion pratique en faveur de l'éducation en commun, et contre le préceptorat.

C. Pentschew, *Recherches sur l'économie et la technique de la méthode à suivre pour apprendre par cœur* (417-526). — Travail fait à Zurich, sous la direction de Meumann, pour contrôler et compléter les expériences de Lottie Steffens (*Z. f. Ps.*, XXII ; voir *R. phil.*, 1901, I, 441). Les expériences de P. ont été faites avec six étudiants et cinq enfants (de 8 à 14 ans). Au lieu d'étudier seulement la variation du temps nécessaire pour apprendre, soit une série de syllabes dépourvues de sens, soit une pièce de vers, P. considère en outre, comme facteurs devant déterminer le procédé le plus économique, la dépense de force (mesurée par le nombre des répétitions) et la stabilité du souvenir (mesurée par le nombre des répétitions nécessaires pour rapprendre la série ou le morceau après vingt-quatre heures). Au point de vue du nombre des répétitions, le procédé du bloc est plus avantageux que celui des subdivisions, et l'avantage est d'autant plus grand que le morceau à apprendre est plus étendu ; pour les syllabes dépourvues de sens, le procédé des subdivisions a demandé moins de répétitions chez les enfants pour une série. Au point de vue du temps, même résultat général, mais avec plusieurs exceptions. La conservation des souvenirs est toujours plus stable quand on a employé le procédé du bloc. Aux causes explicatives indiquées par L. Steffens, P. en ajoute quelques autres, relatives notamment à la concentration de l'attention.

E. Dürr, *Sur la question des rapports de dépendance de la Logique*

à *l'égard de la Psychologie* (527-541). — Considérations critiques sur l'ouvrage récent de Husserl (*Logische Untersuchungen*).

Parmi les comptes rendus, il y a lieu de signaler des revues générales, accompagnées de bibliographies, sur le langage des enfants, sur les sensations de lumière et de couleur, sur la psychologie des peuples, sur les troubles du langage chez les enfants.

FOUCAULT.

The Philosophical Review (1902).

Dr Eliza Ritchie. — *Remarques sur la conception spinoziste de Dieu*. Le Dieu de Spinoza est l'*Être* universel, non l'Être abstrait, mais l'Être réel et infini. Les *attributs* ne viennent pas de la forme de notre entendement; ils sont ce que l'entendement peut saisir de l'Être infini; le concept des attributs étrangers à la pensée et à l'étendue est *limitatif*, comme le concept Kantien du Noumène. L'Être infini est essentiellement actif; Hegel s'est mépris sur la substance spinoziste, qu'il regarde comme inerte. La méthode géométrique n'est pas une déduction abstraite; le spinozisme repose sur l'expérience. La substance divine est irréductible à l'énergie des matérialistes. Enfin, l'Être universel est *conscience* universelle, s'il n'est ni entendement ni volonté. Le spinozisme, dégagé de tout mysticisme, est une doctrine cohérente.

Frank Thilly. — *La substance de l'âme*. Distinction des divers sens du concept *substance*; sens *logique*, sens *réel*; l'idée de *cause* complète celle de substance; la substance peut être la qualité permanente mais non séparable; elle peut être une entité séparable et éternelle. Toutes ces acceptions sont applicables à la conscience aussi bien qu'aux corps; la substance *âme* n'est ni plus ni moins concevable que la substance *matière* ou que la substance commune de l'âme et de la matière. La substance est une hypothèse métaphysique; il s'agit de savoir dans quel sens elle explique les faits.

Dr W. P. Montague. — *La réfutation du réalisme par le professeur Royce*. Critique des *Gifford Lectures* de Josiah Royce. Royce soutient à tort que l'indépendance du réel à l'égard de l'idée est un élément de la définition du réel; il confond *ratio essendi* et *ratio cognoscendi*. A tort aussi il conclut à l'indépendance de l'idée à l'égard du réel. A tor également il voit dans l'indépendance des choses réelles, laquelle est une distinction numérique, une indépendance absolue et exclusive de toutes relations. A tort il en infère l'impossibilité d'une communauté de nature entre les choses réelles: la distinction numérique n'empêche point l'identité des caractères. En somme, la position du réalisme est toute *défensive*, il n'explique pas le rapport de l'idée à l'objet; mais il a pour lui l'expérience.

John Dewey. — *L'application de la méthode évolutionniste à la moralité*. Deux articles, l'un sur la *nécessité* de cette application au

point de vue scientifique, l'autre sur sa *signification au point de vue moral*. — La méthode historique et génétique joue le même rôle à l'égard des faits d'ordre moral que la méthode expérimentale à l'égard des faits physiques; en nous présentant des formes plus simples du passé, elle résout le fait complexe et nous en fait voir les conditions. Mais il faut se garder de transformer en identité le rapport du conséquent à l'antécédent, ou de donner soit au fait initial soit au fait le plus récent une valeur unique; ce qu'il faut comprendre, c'est le progrès continu, lequel admet le changement qualitatif. — La méthode génétique, en montrant dans l'acte moral une réponse aux conditions du milieu, en le suivant dans ses conséquences, en permet l'évolution, ce que ne permettent ni l'intuitionnisme ni l'empirisme. La méthode génétique rend également possibles les transformations à venir, en raison de la continuité du progrès.

WILBUR M. URBAN. — *Le rapport entre l'individu et la série des valeurs sociales.*

Doit-on *a priori* chercher à retrouver dans le monde et la société les valeurs morales? Doit-on partir d'une étude objective des valeurs, comme Ehrenfels et Simmel, quitte à voir dans les valeurs personnelles une sorte d'illusion esthétique? M. Urban admettrait plutôt, avec Guyau, une indifférence réciproque des deux séries de valeurs, la nature se réduisant à une source constante d'énergie, l'individu aspirant à un progrès indéfini. Il y a donc dualisme, au point de vue *méthodologique*. D'ailleurs, cette indifférence n'empêche pas que les valeurs sociales ne puissent fournir aux valeurs personnelles une occasion de développement. Au point de vue *métaphysique*, l'indifférence réciproque ne serait pas le dernier mot. Mais l'auteur a voulu insister sur l'aspect individualiste, trop négligé, de la théorie des valeurs.

STEPHEN S. COLVIN. — *La réalité au point de vue du sens commun.* Pour le sens commun, la *réalité* a un sens *pratique*, elle intéresse l'action. L'épistémologie fait fausse route lorsqu'elle veut faire évanouir la réalité, soit par des arguments empiristes qui sont contradictoires puisqu'ils reposent sur l'admission même de ce monde du sens commun (ainsi l'idéalisme de Schopenhauer part de l'admission du corps comme réel), soit, comme chez Kant, par des arguments *a priori*, contradictoires encore puisqu'ils en arrivent à déterminer le réel par la loi de causalité (le Noumène, *cause* du phénomène). Si l'on entend, comme le sens commun, la réalité en un sens *pratique*, la connaissance physique et même *métaphysique*, non des *choses en soi*, mais des *choses en relations*, est possible. Le principe de causalité est à la base de la connaissance.

PROF. J. E. CREIGTHON. — *Les fins d'une association philosophique.* Une association philosophique aura pour effet de diriger les travaux d'histoire de la philosophie vers les problèmes actuels, de faire connaître au penseur individuel les autres penseurs, en lui faisant voir même en ses adversaires des collaborateurs, de rendre à l'individu sa

hardiesse en face des grands problèmes, d'imprimer aux travaux philosophiques un caractère pratique, ce qui mettra la philosophie en meilleure posture devant l'opinion.

MACGILVARY. — *La conscience de l'obligation.*

L'auteur distingue avec Kant l'impératif conditionnel et l'impératif catégorique. Le premier est téléologique, déterminé par le désir, et la conscience de l'obligation est ici doublement rationnelle. Le second se présente rarement à nous, quoi qu'en dise Kant, comme universel; tantôt il procède d'un impératif conditionnel, la conscience de la fin désirée s'étant évanouie; tantôt il procède de la volonté d'action, moins par contrainte que par suggestion.

WALTER SMITH. — *La Métaphysique du Temps.* L'analyse psychologique du temps nous montre en lui une représentation spatiale; le passé et le futur apparaissent comme irréels, le présent seul comme réel; enfin l'idée du changement est essentielle à l'idée du temps. Ainsi nous ne percevons en aucune manière la succession, le temps n'est pas un concept simple, et la théorie kantienne est inexacte. — Au point de vue métaphysique, le changement est inintelligible, soit qu'on l'explique, avec les matérialistes, par la théorie des atomes, soit qu'on l'explique, avec les idéalistes, par la théorie de l'universel. Il n'y a pas de changement; tout est éternel; tout état est un élément de la conscience absolue, toute expérience est une chose en soi. Le temps n'a pas de réalité; l'ordre temporel, lequel est spatial, synthétise un ordre logique.

MARGARET FLOY WASHBURN. — *L'analyse psychologique dans l'élaboration des systèmes.* L'auteur examine trois systèmes psychologiques : celui de Wundt, celui d'Ebbinghaus, celui de Münsterberg. Ces trois auteurs ne sont d'accord ni sur la nature des éléments psychiques, ni sur leur nombre, ni sur leurs attributs. Cela vient de la différence de leurs vues en ce qui regarde l'analyse psychologique et les rapports de la psychologie avec l'épistémologie.

FRENCH. — *Le but et la portée de la Philosophie de la Religion.*

Trois méthodes sont possibles dans une philosophie de la religion : 1) une méthode d'*élimination* (Comte, Spencer), qui aboutit à supprimer la religion; 2) une méthode d'*addition* (scolastique), qui aboutit à un dualisme; 3) une méthode *évolutionniste*, qui voit dans les religions les stades du sentiment religieux, dans la religion une chose vivante. La religion est d'ordre pratique, comme la moralité; elle exprime notre attitude à l'égard du transcendant; la philosophie ne peut se désintéresser du problème religieux.

PROF. H. HEATH BAWDEN. — *L'aspect fonctionnel de la relation entre le psychique et le physique.* Le parallélisme psycho-physique est une méthode à l'usage des savants, mais non une solution philosophique. La thèse ontologique de la distinction entre l'âme et le corps est inexacte. Psychique et physique sont deux aspects de la réalité, de l'expérience, laquelle est organique et une. Le physique, c'est l'ensemble des moyens à notre disposition; le psychique, ce sont les fins propo-

sées, c'est le sens du physique. La distinction entre les deux domaines est pratique, leur relation est fonctionnelle.

Dr W. H. SHELDON. — *Le concept du Négatif*. L'auteur se place au point de vue *logique*, et non au point de vue *métaphysique*. Il cherche si la négation est un *fait* ou un simple élément subjectif. Or la négation n'est pas nécessairement indéterminée et vide; il faut l'envisager avec ce qu'elle implique, et non abstraitement. On peut même arriver à concevoir dans l'espace des faits négatifs.

A. LEFEVRE. — *L'épistémologie et la méthode de l'éthique*. Toute méthode en vue de décrire les faits de moralité se réfère à des présuppositions épistémologiques, qui tiennent de la nature même des faits et de la valeur qu'on leur attribue. Et l'on peut, de ce point de vue, distinguer deux explications génétiques de la moralité : l'une qui se borne à poser les faits dans leur succession, l'autre qui les relie entre eux téléologiquement.

J. A. LEIGHTON. — *L'étude de l'individualité*. Le concept de l'individualité est un *concept limite*; l'individualité peut être seule, mais non comprise; l'intuition symbolisée peut l'atteindre. — De là une conséquence, au point de vue moral; toute tentative pour réduire l'individu à son milieu social et à ses antécédents est illusoire; Nietzsche a protesté légitimement en faveur de l'individu. De là une autre conséquence, au point de vue métaphysique; l'individu doit avoir sa racine dans l'absolu, et la manière la plus exacte de concevoir l'absolu est de voir en lui le fondement de l'individu humain.

Dr R. B. PERRY. — *Poésie et Philosophie*. Le poète philosophe n'est pas celui qui a une pleine connaissance de la nature humaine; ainsi Shakespeare n'est pas philosophe. Il lui manque une vue d'ensemble des choses, qui lui permette de rapporter chaque partie de la réalité au tout. Wordsworth est philosophe, Dante est le plus grand des poètes-philosophes.

KATE GORDON. — *La théorie spencérienne de la Morale sous son aspect évolutionniste*. En dépit de l'opinion courante, Spencer n'est pas en morale un évolutionniste conséquent. Au quadruple point de vue, physique, biologique, psychologique, sociologique, il assigne à l'évolution morale un but arrêté, un équilibre final, ce qui est contraire à l'esprit de l'évolutionnisme.

J. SEGOND.

Rivista filosofica (1902).

B. VARISCO. — *La chose en soi*. Analyse critique d'un ouvrage de WYNEKEN. M. Varisco soutient, contre le monadisme dynamique et volontariste de son auteur, un atomisme mécaniste assez voisin de celui de Haeckel et faisant sa part à l'élément psychique; il croit proche la conciliation entre l'apriorisme et l'empirisme.

C. CANTONI. — *Études kantiennes*. M. Cantoni consacre deux nouveaux articles à la philosophie kantienne. Dans le premier, il étudie *la*

question des jugements synthétiques a priori, dans le second, *la doctrine de l'espace et du temps*, *l'objet transcendental* et *la causalité*. Ses remarques procèdent toujours d'une critique des essais consacrés à Kant; Paulsen, Heman, Goldschmidt, Reininger, Wartenberg, Vaihinger, sont mis à contribution. — Paulsen et Heman ont mal posé le problème du kantisme, Paulsen surtout, en y voyant une enquête sur la possibilité et les limites d'une connaissance rationnelle des *choses en soi*; il faut voir que Kant se place sur le terrain des phénomènes et de la science (dont il présuppose la légitimité, dans la *Critique de la Raison Pure*, comme sur celui du devoir et de la morale également certaine pour lui) dans la *Critique de la Raison Pratique*. Paulsen n'a pas saisi, non plus, le sens de la distinction entre les jugements analytiques et les jugements synthétiques *a priori*, et il faut dégager de la lettre de Kant la signification exacte des premiers, étrangers, eux aussi, à toute expérience, posant un sujet qui consiste tout entier dans un rapport d'identité avec son prédicat. M. Cantoni corrigerait, d'ailleurs, la thèse kantienne de l'*a priori*, refusant d'y voir une forme rigide radicalement opposée à l'*a posteriori* de la sensation. Il y verrait l'activité même du sujet, prenant conscience de ses lois propres au contact des sensations, et adaptant ses formes à l'élément empirique. — M. Reininger a inexactement interprété la théorie kantienne du *temps* et du *sens intime*; c'est très logiquement que Kant soumet à la forme du temps *toutes* les perceptions. Il se trompe également en voulant attirer Kant vers l'idéalisme subjectiviste; Kant ne se pose pas spéculativement la question des choses en soi, de leur action sur le sujet, de l'origine des sensations. Et c'est à tort que l'on distinguerait radicalement, comme le fait M. Wartenberg, la *chose en soi* et l'*objet transcendental*; tous deux sont des concepts négatifs, de simples possibilités, des synthèses de représentations. Enfin M. Wartenberg oppose à tort la théorie kantienne de la *causalité* à celle de Sigwart, que lui-même adopte; il est inexact que, pour Kant, les données de l'intuition ne soient pas déjà, en elles-mêmes, enchaînées et objectives; le rapport causal a une valeur exclusivement *scientifique*. L'opposition entre les deux théories n'existe qu'au point de vue *métaphysique*. — Notons le reproche fait par M. Cantoni aux philosophes allemands d'ignorer les philosophes italiens, le rapprochement entre les vues de Paulsen et celles de Galluppi, le rapprochement réitéré entre la thèse rosminienne de l'*intuition de l'être* et la thèse kantienne de l'*objet transcendental*.

G. Cesca. — *Le monisme d'Ernest Haeckel* (fin). Critique du monisme matérialiste du « zoologiste d'Iéna », notamment sur le terrain de la morale; établissement des contradictions où tombe Haeckel, en particulier en essayant de rattacher l'évolutionnisme à son monisme.

F. Monigliano. — *Les sentiments et la théorie intellectualiste de la sensibilité*. L'auteur se prononce contre les théories qui affirment le primat de l'intelligence, se montre favorable à celles qui affirment le primat de la volonté (Schopenhauer, Wundt), et, après s'être plaint de

la rareté des études sur la psychologie des sentiments (rareté que l'intellectualisme explique en partie) et de la pauvreté du langage sentimental, réfute les théories (notamment celle de Herbart) qui ramènent le sentiment à la représentation; le sentiment est tout subjectif, et il ne dépend pas des mêmes centres que la sensation.

G. GENTILE. — *L'unité de l'école secondaire et la liberté des études.*

Deux articles sur une pédagogie qui s'inspirerait d'un principe philosophique. L'auteur rejette les idées de Kerbaker, de Piazzi et de Cantoni, lesquels réclament la liberté d'apprendre et celle d'enseigner, en se fondant sur l'idée des droits de l'individu; pour M. Gentile, la liberté est l'esprit même, elle a un caractère universel, elle s'incarne dans l'État, lequel a pour fonction d'enseigner; et l'auteur esquisse un programme méthodique des études, basé sur la nature de l'esprit, et dans lequel la philosophie, réflexion de l'esprit sur soi, trouve sa place. L'enseignement secondaire, destiné à former l'esprit, est aristocratique par essence; les langues anciennes sont réellement des langues vivantes; les réclamations en faveur de la liberté individuelle sont basées sur une conception métaphysique et matérialiste des vocations individuelles.

G. BUONAMICI. — *De quelques phénomènes psycho-physiologiques.*

L'auteur étudie surtout certains phénomènes imaginatifs qui se produisent dans les songes, comme la pénétrabilité des corps, et qui nous donnent comme un avant-goût d'un espace à 4 ou même à *n* dimensions; notre connaissance empirique est toute relative, notamment à la nature de nos corps, et des êtres dépourvus de solidité, ne trouvant pas dans la résistance de leur milieu un moyen de mesurer l'espace, auraient de l'espace une tout autre notion que nous.

G. VIDARI. — *Civilisation et moralité.* Le développement de la civilisation a-t-il pour effet le progrès moral? La moralité est-elle un facteur de la civilisation? M. Vidari distingue, pour résoudre ce double problème, le côté théorique et le côté pratique de la moralité. La civilisation développe et crée les idées morales; sur les sentiments moraux, mobiles de la conduite, elle a une action efficace, mais infiniment plus lente. La moralité, pour promouvoir la civilisation, doit être vraiment *humaine*, susceptible de progrès, en accord avec les conditions réelles de la vie; le sentiment moral doit être largement diffus, pleinement expansif, et la pratique morale doit reposer sur le culte du travail.

G. VIDARI. — *Gaetano Negri.* Negri fut, au point de vue philosophique, le représentant du libéralisme italien de la fin du XIXe siècle. Partagé entre ses convictions positivistes et kantiennes sur la nature de la connaissance humaine et sa sympathie pour le besoin métaphysique et religieux, il eut une pensée flottante, faute d'avoir soumis à l'analyse ce besoin métaphysique.

G. DE LA VALLE. — *Le problème de l'absolu sous la forme particulière qu'il revêt dans la doctrine de Gaetano Negri.*

Arrivé au criticisme kantien, Negri recule devant la théorie du *Noumène* et se refuse à l'agnosticisme spencerien; il identifie les

contraires dans la conception suprême de l'Être, et, victime de la méthode ontologique, tout en niant la réalité de l'absolu, il fond l'Être avec l'Univers, et considère celui-ci comme un cercle fermé, au sujet duquel la question même de l'origine ne se pose pas.

B. Varisco. — *Pensée et réalité.* Deux articles sur l'ouvrage de M. Renouvier : *Histoire et solution des problèmes métaphysiques.* L'auteur reproche à Renouvier de ne pas connaître la philosophie italienne et de ne pas rendre justice à Galilée, bien supérieur à Descartes. Il n'admet pas la théorie néo-criticiste de la relativité et de la croyance, voyant dans cette théorie une concession au scepticisme; il critique le concept renouviériste de la *loi* et la substitution de la loi à la chose : il dénonce le désaccord foncier entre le phénoménisme néo-criticiste et le substantialisme cartésien; il blâme l'anthropomorphisme de la théologie renouviériste et l'usage non critique qu'elle fait du concept de perfection; enfin il tire des prémisses de Renouvier une cosmologie atomiste et épicurienne.

G. Rigori. — *L'intuition de l'étendue.*

L'auteur distingue l'espace sensible, l'espace physique, l'espace psycho-physiologique. Le second est réel, et consiste en relations entre des centres d'action inétendus; l'espace a trois dimensions, et trois seulement; la matière est une apparence, et elle relève de l'espace sensible.

A. Pagano. — *La théorie de la peine dans l'éthique de Wundt* (Note critique).

E. Sacchi. — *Les idées de Brunetière sur la tragédie.*

A. Faggi. — *Un livre d'esthétique* (Note). Benedetto Croce. *Questions esthétiques.*

M. Faggi révèle dans l'*Esthétique* de Croce plusieurs thèses qui lui semblent erronées ou paradoxales : la réduction de l'esthétique à un petit nombre de problèmes et l'appauvrissement qui en résulte (Croce exclut, entre autres, la question du comique, celle du sublime, celle de la classification des arts); l'identification qu'il affirme de l'*intuition* chose spirituelle, pour Faggi, avec l'*expression* (chose physique); la négation de la diversité des arts et de leurs limites, l'identification du génie avec le goût. — Croce maintient ses thèses, il affirme que la philosophie n'a pas à se préoccuper de ce qui est physique et purement quantitatif, et que l'identification de ce que la pensée vulgaire distingue constitue sa fonction.

V. Alemanni. — *La philosophie de Pietro Ceretti.*

Premier article sur un philosophe fécond et assez ignoré, qui se rattacha à Hegel, mais qui modifia l'hégélianisme dans le sens du concret et le modernisa. Il vit l'Absolu, non dans l'Idée, mais dans l'Esprit, et l'Esprit dans la Conscience, forme universelle de l'être.

A. Groppali. — *Le problème de l'origine et du fondement intrinsèque du droit dans les œuvres de Romagnon.*

J. Segond.

LIVRES DÉPOSES AU BUREAU DE LA REVUE

WOODWORTH. — *Le mouvement (Bibl. de psych.)*. In-12, Paris, Doin.

N. KOSTYLEFF. — *Esquisse d'une évolution dans l'histoire de la philosophie*. In-12, Paris, F. Alcan.

Annales de l'Institut international de Sociologie. In-8°, Paris, Giard et Brière.

A. REY. — *Leçons élémentaires de psychologie et de philosophie*. In-8°, Paris, Cornély.

TEMMERMAN. — *Notions de psychologie appliquée à la pédagogie et à la didactique*. In-8°, Paris, F. Alcan.

Dr SOLLIER. — *Les phénomènes d'autoscopie*. In-12, Paris, F. Alcan.

A. BINET. — *L'Année psychologique*, IXe. In-8°, Paris, Schleicher.

HERBERT SPENCER. — *Faits et Commentaires*; trad. de l'angl. In-12. Paris, Hachette.

P. SHAREY. — *The Unity of Plato's Thought*. In-4° (Chicago).

H. HÖFFDING. — *Philosophische Probleme*. In-8°, Leipzig, Reisland.

EWALD. — *Nietzsches Lehre in ihren Grundbegriffen*. In-8°, Berlin, Hoffmann.

ELEUTHEROPULOS. — *Gott..... Religion*. In-8°, Berlin, Holmann.

R. AVENARIUS. — *Philosophie als Denken der Welt*. 2te Auflage. In-8°, Berlin, Guttentag.

DESSOIR. — *Philosophischer Lesebuch*. In-8°, Stuttgart, Enke.

L. STEIN. — *Die soziale Frage in Lichte der Philosophie*. 2te Auflage. In-8°, Stuttgart, Enke.

A. DREWS. — *Nietzsches Philosophie*. In-8°, Heidelberg, Winter.

KANT. — *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*. In-18, Leipzig, Dürr.

G. RAZZOLI. — *L'immaginazione nella teorica aristotelica della conoscenza*. In-8°, Roma, Albrighi.

Le Mind annonce la mort du célèbre psychologue A. BAIN, décédé le 18 septembre, et annonce la publication prochaine d'une notice nécrologique.

Le propriétaire-gérant : FÉLIX ALCAN.

Coulommiers. — Imp. PAUL BRODARD.

LES PRINCIPES DE LA MORALE POSITIVISTE

ET LA CONSCIENCE CONTEMPORAINE[1]

La philosophie morale et politique d'A. Comte est moins bien connue et moins attentivement étudiée que sa philosophie scientifique. Celle-ci a obtenu d'emblée un grand retentissement, et, bien que cette philosophie de la science nous paraisse fort éloignée de l'esprit de la science moderne[2], c'est sur elle encore que s'est surtout portée l'attention des historiens et des théoriciens qui ont depuis quelque temps renouvelé l'étude du Positivisme. La philosophie pratique d'A. Comte ne me semble pas, au contraire, avoir en dehors d'un groupe zélé, mais étroit, de fidèles adeptes, obtenu tout l'intérêt qu'elle mérite. On dirait qu'elle continue à souffrir de la critique vraiment dure et même peu équitable, en tout cas très superficielle, qu'en ont faite Littré et Stuart Mill.

Ce discrédit serait pourtant, selon nous, aussi peu justifié au moins que le prestige de la partie scientifique du système. Sans doute si celle-ci ne s'est pas trouvée confirmée par l'évolution scientifique contemporaine, il s'en faut, nous le verrons, que les formules morales de Comte s'accordent avec la plupart des principes les plus généralement acceptés parmi nous. On peut croire cependant que le moraliste y trouvera une matière plus riche, une substance moins épuisée. Leur désaccord partiel avec notre conscience est lui-même fécond et propre à nous faire réfléchir. Les conceptions scientifiques dépassées ne peuvent plus d'ordinaire rendre que d'assez médiocres services. Il semble que les idées morales ne meurent jamais ni si vite ni si complètement. En raison même de la lenteur du progrès moral, il n'en est guère qui ne continuent longtemps à être valables dans quelque région de la vie morale; et, lors même qu'elles ne sont plus admises à régler l'action, elles peuvent encore utilement venir en aide à la conscience. Prises en

1. Conférence faite à l'École des Hautes Études sociales le 27 janvier 1903.
2. Voir sur ce point notre étude sur l'*Idée et la Méthode de la Philosophie scientifique chez A. Comte* (Congrès de Philos., t. IV, p. 413).

elles-mêmes les conceptions morales d'A. Comte conservent donc, selon nous un très réel intérêt.

D'ailleurs, au point de vue strictement historique, elles mériteraient de nous arrêter. Car il ne faut pas perdre de vue que pour A. Comte lui-même, la philosophie pratique était la partie essentielle et la raison d'être de tout le système. Il est donc impossible, sans injustice, de les négliger pour apprécier l'ensemble et il est très singulier que les premiers disciples ou apologistes de Comte aient cru servir sa mémoire et consolider sa philosophie en mettant de côté précisément ce à quoi il tenait le plus, toute cette philosophie pratique qui, quelle qu'en soit la valeur intrinsèque, explique et même excuse en partie les lacunes et les faiblesses de sa théorie de la science.

Si, enfin, laissant de côté l'organisation du système nous en venons à considérer la personne même du philosophe, nous ne pouvons nous défendre de cette impression que c'est dans le domaine moral et non dans celui de la science que son autorité s'impose le mieux. Ce n'est pas diminuer A. Comte que de constater qu'il n'a pas fait par lui-même œuvre de savant. J'ai ouï dire, sans être à même d'en juger, que même dans la science qui lui était la plus familière, en mathématiques, ses conceptions sont insuffisantes, et l'on sait de reste combien, dans les autres domaines, loin d'avoir contribué au progrès scientifique, il fut peu ouvert aux idées et même aux découvertes de la science de son temps. On peut dire au contraire que sa personnalité même confère à ses idées morales[1] (je n'ai pas l'intention d'étudier ici ses théories proprement politiques) une réelle autorité. Il fournit une preuve vivante de la possibilité d'une morale toute positive, sans théologie ni métaphysique. A. Comte fut réellement un grand caractère, d'une élévation et d'un désintéressement exceptionnels. Les prétentions mêmes et l'orgueil qu'on pourrait être tenté de lui reprocher allaient à sa fonction beaucoup plutôt qu'à sa personne. Sa volonté fut d'une énergie et d'une constance peu communes. Sa conscience fut, à sa façon, empreinte de pureté et de spiritualité, absolument exempte surtout de ce matérialisme pratique, de ce prosaïsme moral auquel on pense d'ordinaire quand on parle d'un « homme positif ». Elle

1. On trouve, chez Comte lui-même, le souci de donner à sa doctrine la sanction et l'autorité d'une moralité personnelle inattaquable. « Venant régler la vie humaine en y faisant toujours prévaloir le perfectionnement des sentiments, nous sommes finalement certains du succès si notre propre existence est le premier et permanent objet du régime que nous prêchons. Sans cette épreuve décisive le public rendrait notre doctrine responsable de nos torts personnels.... » (Lettres de A. Comte à H. Edger, publiées par J. Lagarrigue, p. 38.)

fut soumise à une discipline d'autant plus remarquable qu'elle ne s'appuyait sur aucune autorité extérieure et qu'elle émanait directement de sa propre initiative morale. Je n'hésite pas à dire que, sans en faire, comme Kant, la théorie abstraite, Comte a senti aussi vivement que lui le Devoir, la valeur de la *règle* qu'on s'impose, contre l'entraînement de la passion, de l'autonomie d'une volonté inflexible dans ses propres résolutions. Sans jamais séparer le devoir de la conduite sociale, il estimait à son juste prix l'ordonnance intérieure de la personne. Sa vie témoigne pour ses principes.

I

On dira, je le sais bien : « Il n'y a là qu'un heureux illogisme, une louable inconséquence. Cette conscience valait mieux que ses principes. Car sur quoi pouvait-elle fonder son devoir? »

Je ne veux pas ici aborder la grosse question des rapports de la théorie et de la pratique en morale. Je pourrais demander seulement si une morale qui peut être ainsi vécue n'apporte pas, en cela même, la meilleure justification qu'on puisse requérir. Comte, en effet, réellement affranchi comme il était de tout dogme métaphysico-religieux, n'avait pas d'autre soutien de sa volonté si ferme que l'idéal même qu'il s'était formé et les sentiments qu'il y rattachait.

Mais je vais plus loin et si l'on me demande *sur quoi cette morale est fondée*, j'oserai répondre que, au sens où l'on entend d'ordinaire ce mot, *elle n'est pas fondée*, et que c'est cela même qui fait sa supériorité sur bien d'autres. J'ajouterai que Comte a été ici bien servi par les caractères, les tendances même de sa pensée qui, dans le domaine de la philosophie spéculative ont pu faire sa faiblesse.

Tout d'abord cette ignorance même des problèmes critiques, qui paraît la plus grave infirmité de la philosophie positive de la science, s'est trouvée, suivant nous, non seulement plus excusable, mais vraiment heureuse sur le terrain de la morale. Elle a évité à Comte de se heurter à des problèmes insolubles et même illusoires.

La science suscite le problème critique et requiert un fondement parce qu'elle se propose pour objet la vérité, c'est-à-dire précisément ce que nous ne créons pas, mais que nous découvrons, ce dont nous ne fabriquons pas le contenu, mais tout au plus la formule, ce qui, par définition même, est supérieur et extérieur non seulement à l'individu, mais à l'espèce elle-même. Le tort de Comte, ici, est de ne considérer justement la science que comme un produit historique de l'espèce humaine.

Mais la morale est dans une tout autre situation. La morale, il est

très raisonnable de prétendre que c'est l'humanité qui la fait, et qui la fait pour son propre usage. On ne voit pas de motif de chercher à la morale un autre fondement que cette volonté même de l'homme. On n'en voit même pas le moyen. Car demander un tel fondement extérieur et transcendant à la volonté humaine, c'est demander un principe qui commande à cette volonté sans elle et malgré elle, qui puisse la faire vouloir sans qu'elle veuille. Je n'arrive pas à concevoir ce que pourrait être un tel principe. On demande d'autre part une morale qui soit vraie par elle-même. Mais un tel problème est insoluble, parce qu'il n'a pas de sens, et pourtant tous les systèmes s'y sont heurtés. La catégorie de vérité et la catégorie de la finalité ou du bien sont hétérogènes. Une fin ne s'impose pas à l'intelligence ni une vérité à la volonté.

Le problème critique ne se pose donc pas dans l'ordre moral comme dans l'ordre spéculatif, et l'on peut dire par conséquent qu'ici la positivité de l'esprit de Comte, loin d'être une faiblesse, n'a fait que lui éviter une grave erreur de méthode où sont tombées toutes les autres « philosophies » morales.

Une autre particularité de l'esprit de Comte, discutable en matière de science, ne l'a pas moins bien servi dans sa morale. C'est sa tendance à maintenir à chaque ordre de choses son originalité spécifique, son aversion pour toute tentative de réduire l'hétérogène à l'homogène. Scientifiquement une telle attitude peut sans doute avoir aussi son intérêt, mais elle ne peut être que provisoire. La science doit relier les choses et mettre de l'ordre dans l'univers. Or la subordination et la dépendance des divers ordres de phénomènes les uns par rapport aux autres paraîtra difficilement intelligible dans l'hypothèse de leur hétérogénéité absolue. La tendance de la science est donc toujours une tendance à la réduction et l'hétérogène se présente toujours comme la limite de l'explication.

Or la morale n'a pas pour rôle d'expliquer le donné, mais d'organiser l'action. La considération de la *qualité* y est essentielle, et tandis que le travail scientifique tend à l'éliminer justement parce qu'elle est subjective, elle a sa place légitime en morale justement parce que la morale n'émane pas des choses, mais de l'homme. Le tort de la plupart des systèmes de morale est d'avoir cherché le principe moral dans la même direction où la science cherche les principes d'explication les plus profonds et les plus certains, c'est-à-dire dans le sens de la plus grande généralité, de la plus grande *extension*. Le bien, le devoir, le bonheur même ne sont que des idées générales, des *abstractions*, des formes vides impuissantes à déterminer la règle concrète de l'action. A. Comte a compris qu'il n'y

avait aucune solution à espérer du problème moral dans cette voie, et il l'a résolument cherchée dans le sens opposé, c'est-à-dire dans le sens non du maximum d'extension, mais du maximum de *compréhension*, en reliant l'action individuelle au *système* qui l'englobe et la détermine, au système social.

Mais ce même désir de laisser à la morale son caractère spécifique et de s'en tenir à ses principes propres lui a épargné la faute si commune de dépasser la sphère de l'humanité, et de faire de la morale je ne sais quelle loi cosmique ou métaphysique qui planerait sur le monde humain comme les cieux incorruptibles enveloppent le monde sublunaire.

J'estime donc que sur tous ces points la positivité d'A. Comte l'a bien servi comme moraliste et que les limites mêmes de ses aptitudes spéculatives lui ont évité les erreurs, disons même les aberrations, où l'abus de la spéculation a entraîné la plupart des théoriciens de la Morale.

Ce que la philosophie serait peut-être le plus tenté d'y regretter encore, au point de vue même de la morale, c'est cette confiance illimitée que témoigne A. Comte dans la solidité et le caractère définitif de son œuvre. Autant Nietzsche, l'immoraliste à la mode, a d'aversion pour tout dogmatisme, de défiance à l'égard de ses propres enthousiasmes, au point d'arriver à se renier de peur de se fixer, autant Comte, le moraliste trop négligé, poursuit avec sérénité la ligne absolument droite de ses déductions et se complaît dans l'immutabilité de ses décisions imperturbables. Certes Comte présente un beau spécimen de cet « esprit de lourdeur » intolérable au poète audacieux de *Zarathustra*. Il est pourtant permis de remarquer que si c'est une faiblesse de s'attribuer plus de certitude qu'on n'en possède, parce que nous ne créons pas l'objet de notre pensée, le vouloir a de tout autres droits à maintenir l'idéal qu'il s'est formé et à se fixer dans ses préférences. A tout prendre, pourquoi la volonté qui prétend marcher toujours et toujours « se dépasser elle-même » serait-elle plus digne du nom de volonté que celle qui, ayant une fois mûrement arrêté ses résolutions, en poursuit le développement sans regret ni défaillance?

II

L'attitude que nous venons de décrire équivaut à poser immédiatement à la base de la morale le principe de l'*Autonomie de l'Humanité*, qui à son tour se complète par la doctrine de l'*Unité de l'Humanité*. On peut dire que ce sont en effet les dogmes fondamen-

taux sur lesquels, bien qu'il ne leur consacre aucune exposition distincte, repose la morale de Comte.

Prise dans son ensemble, l'Humanité ne dépend que d'elle-même. C'est elle qui détermine ses fins et qui les pose. L'Homme s'appartient à lui-même. « Aucun être, dit Comte, ne peut dignement travailler pour lui-même, sauf l'Humanité [1]. » On pourrait dire, en imitant l'habitude prise par A. Comte de mettre l'Humanité à la place de Dieu dans les formules philosophiques ou les proverbes populaires, que l'Humanité, d'après Comte, comme le Dieu de Spinoza, s'aime elle-même d'un amour infini, et que notre amour pour elle est une partie de l'amour infini qu'elle a pour elle-même [2]. Adversaire du dogme de la souveraineté du peuple, Comte proclame la souveraineté de l'Espèce humaine. Adversaire du principe révolutionnaire à l'intérieur de la Société, il le professe sans hésiter au profit de l'humanité contre toute autorité extra-humaine. C'est ce qui constitue la signification, essentiellement morale et non scientifique, du passage de la méthode objective à la méthode subjective. Il consiste, au fond, à affirmer le droit de l'Humanité à se placer, dans l'ordre pratique, au point de vue humain.

Et il est impossible de méconnaître la force de la position prise ici par Comte. Le Théologisme et le Naturalisme pour réprimer l'arbitraire de la volonté établissent une hétéronomie morale. L'individualisme d'un Stirner ou d'un Nietzsche pour éviter l'asservissement de l'homme aboutit à l'anomie individuelle et à l'anarchie sociale. Entre ces deux positions extrêmes, singulièrement difficiles à défendre, la morale positiviste adopte une attitude qui concilie la liberté et la discipline et les fortifie l'une par l'autre. L'Humanité est libre, et sa vie collective n'est même qu'une « ligue continue de la volonté contre la Nécessité [3] ». Loin de demander sa loi à l'univers ou à la nature, elle s'affranchit peu à peu des contraintes qu'elle subissait de leur part, et si elle apprend la discipline au spectacle des portions de la réalité qu'elle est impuissante à modifier, elle apprend aussi sa force et son droit en travaillant sans cesse à perfectionner, pour son usage, celles que la science met en son pouvoir. Elle devient comme la Providence de ce petit coin du monde qu'elle habite. C'est la nature qui se pénètre d'humanité [4].

Mais cette liberté n'est possible pour l'homme que si l'individu

1. *Pol. Posit.*, IV, 328. Nous citons le *Système de Politique Positive* d'après la 3e édition, 1890. Cf. *Cours*, VI, 761.
2. Cf. *Ethique*, Part. IV, propos. 35 et 36.
3. *Pol. Pos.*, IV, 357.
4. *Id.*, I, 454.

accepte une règle et se soumet à une loi. « L'homme s'agite et l'Humanité le mène [1] », et cette nouvelle Providence n'est pas pour lui une fatalité, parce qu'il reconnaît ses propres fins dans les fins qu'elle lui propose. Il approche, comme individu, de la vraie liberté dans la mesure même où il s'incorpore à l'Humanité, dans la mesure aussi, faudrait-il ajouter, où par là même l'Unité humaine devient plus réelle. Il est ainsi l'ouvrier de sa propre liberté, et il n'est de la part de l'Humanité, ni l'esclave résigné d'une nécessité oppressive, ni le bénéficiaire passif d'une grâce gratuite.

A. Comte justifie-t-il l'Autonomie humaine? Non, à proprement parler. Mais était-ce nécessaire ou même possible? Il paraît évident à son bon sens que s'il y a une morale, c'est par l'humanité et pour elle qu'il y en a une et il ne lui eût pas été difficile, s'il avait eu du goût pour ces analyses abstraites, de montrer qu'une réalité extérieure, fût-ce une volonté transcendante à notre volonté, peut bien nous contraindre, mais ne saurait nous obliger.

Justifie-t-il le postulat de l'Unité humaine [2]? Pas davantage, et l'on a pu prétendre, avec quelque fondement, que c'était là une idée vraiment métaphysique maintenue par le Comtisme. Sans doute une philosophie plus dialectique pourrait regretter que Comte n'ait pas savamment disserté sur le genre d'existence du Grand Être. Mais qu'importe au fond? Le Grand Être n'a pas besoin d'être *donné*; moralement il suffit qu'il soit *voulu*. Son *existence* même ajouterait sans doute à l'excellence de notre condition, mais on ne voit pas ce qu'elle ajouterait à l'autorité de notre devoir. Elle donnerait plus de précision et de certitude à nos obligations particulières, elle ne modifierait pas la nature ni la valeur de notre idéal. Que ces distinctions métaphysiques n'aient pas beaucoup intéressé Comte, nous ne saurions nous en étonner. Mais il n'y a peut-être pas lieu non plus, si l'on considère la valeur pratique et la force de ses postulats, de le regretter, et l'on peut en définitive estimer qu'il valait mieux, ici du moins, « développer les conséquences au lieu de discuter les principes [3]. »

III

Toutefois, dans un esprit construit comme celui de Comte, ces principes que nous ne pouvons prendre que pour des postulats — si légitimes qu'ils soient d'ailleurs — devaient revêtir par quelque côté la forme d'un *fait*. C'est ce que nous constatons en effet.

1. *Pol. Pos.*, II, 455.
2. Sur ce point, cf. *Cours de Phil. Posit.*, IV, 316, sqq. (3e édit.).
3. *Pol. Pos.*, IV, 370.

1. Tout d'abord A. Comte, au point de vue psychologique (il dirait : biologique) professe la thèse de l'innéité de l'altruisme dans l'humanité [1]. Il loue les Écossais d'avoir rectifié sur ce point la psychologie de l' « École française » et d'Helvétius, qui « érige l'égoïsme en principe nécessairement unique de toute nature morale », aussi bien que celle de l' « École allemande » qui n'a cru pouvoir sauver la moralité qu'en superposant à cet égoïsme une « ingouvernable » Liberté, et un Devoir abstrait et mystique. La philosophie « métaphysique » lui paraît donc incapable de poser l'altruisme. Et quant à la théologie, avec son appréciation pessimiste de la nature humaine, insuffisamment corrigée par la doctrine de la grâce, elle lui paraît radicalement exclure tout véritable altruisme; elle n'y fait pas appel, puisqu'elle n'appuie sa morale que sur des motifs de salut personnel, et remplace l'union et la collaboration directe des hommes entre eux par une soumission et un dévouement tout individuels à la divinité.

On s'aperçoit bien ici que Comte ne sépare pas l'affirmation de l'altruisme comme *fait primitif*, de son adoption comme *règle morale*. Il ne lui suffirait pas de l'expliquer, comme l'ont tenté les empiristes contemporains, par une évolution plus ou moins lente ou une transformation plus ou moins compliquée. D'abord parce qu'il professe la thèse de l'immutabilité en même temps que celle de l'unité de la nature humaine. La société ne crée aucune faculté [2]. Mais en outre il fallait qu'à ses yeux l'altruisme, comme tout ce qui est bon et vrai, fût primitif comme le sens commun, comme l'esprit positif lui-même [3]. Il ne lui semblerait pas qu'il fût vraiment justifié s'il n'était tout d'abord un *fait* naturel et premier.

2. Ainsi garanti par son existence originelle, l'altruisme reçoit ensuite la sanction de l'histoire, c'est-à-dire encore des faits. La morale est en somme l'œuvre « d'une longue élaboration populaire » beaucoup plutôt qu'elle ne résulte d'une « impulsion doctorale [4] ». Or l'altruisme se développe spontanément en même temps que l'égoïsme s'efface et se subordonne de plus en plus. Trois facteurs principaux y travaillent. D'abord une cause qui est sur les confins de l'ordre biologique et de l'ordre social, la constitution de la famille. L'altruisme a sa racine dans l'instinct sexuel, mais c'est l'organisation de la famille qui, en refrénant ce qu'il peut renfermer

1. *Cours de Phil. Pos.* (3e édit.), III, 552; IV, 392. *Discours sur l'Esprit positif* (éd. origin., 1844), p. 72. Catéchisme (éd. origin., 1852), p. 276. *Pol. Pos.*, IV, 20.
2. *Cours*, IV, 333.
3. Voir sur ce point notre étude citée plus haut, *Congrès de Philosophie*, t. IV, p. 444.
4. *Pol. Pos.*, II, 103.

d'égoïste, dégage tout d'abord les instincts sympathiques. L'instinct maternel surtout, beaucoup plus désintéressé que le simple instinct de reproduction ne peut l'être, suscite l'abnégation et le dévouement véritables. C'est pourquoi le règne spirituel de la femme est finalement aux yeux de Comte la formule du triomphe de l'altruisme; et il se plaît à en symboliser les trois aspects : « attachement », « vénération », « bonté », par les figures de l'Épouse, de la Mère, de la Fille.

En second lieu l'altruisme se développe sous l'action d'une cause économique, la division du travail. Sans doute Comte est bien éloigné de confondre la simple coopération intéressée avec l'altruisme véritable et n'est pas disposé à réduire la vie sociale, comme il le reproche aux économistes, à « d'ignobles coalitions d'intérêts privés [1] ». Cependant il y a là une sorte d'altruisme de fait qui éveille et doit développer le sentiment proprement moral que comporte cette collaboration nécessaire [2].

Enfin le progrès intellectuel contribue aussi à sa manière au développement de l'altruisme. D'un côté, au fur et à mesure que la pensée devient plus positive, la similitude mentale s'établit entre les hommes et cette homogénéité même favorise la sympathie. La pensée positive est, aux yeux de Comte et presque par définition [3], le seul terrain sur lequel l'accord de tous les esprits puisse s'établir d'une manière définitive. La théologie ne saurait obtenir qu'un accord *partiel* et *précaire*, et la métaphysique de son côté est le domaine de la critique négative, de l'opinion individuelle et dissolvante. L'intelligence, Comte ne la considère pas, tant s'en faut, comme le fondement de la moralité, et même, dès qu'elle prétend travailler d'une manière en quelque sorte indépendante, elle serait plutôt sujette à des aberrations anti-sociales. Elle s'est d'ailleurs surtout développée sous l'impulsion de mobiles égoïstes [4]. Elle peut cependant, à sa façon, collaborer aux progrès de l'altruisme, en préparant une plus parfaite fraternité par une plus complète et plus stable similitude.

Dans l'individu même le progrès intellectuel équivaut au développement des sentiments bienveillants « soit en augmentant la domination de l'homme sur ses passions, soit en rendant plus net et plus vif le sentiment habituel des réactions déterminées par les divers

1. *Cours*, III, 553.
2. *Pol. pos.*, II, 159.
3. Puisque, en effet, c'est le but premier de Comte d'établir un régime d'homogénéité mentale, pour obtenir une politique sur les principes de laquelle tous soient d'accord, et que la pensée positive se justifie essentiellement, pour Comte, par son aptitude à résoudre la question ainsi posée.
4. *Pol. Pos.*, II, 386.

contacts sociaux ». Et de même inversement « si l'homme devenait plus bienveillant, cela équivaudrait dans la pratique sociale à le supposer plus intelligent » parce que l'altruisme, en disciplinant sa conduite, libérerait une partie de sa force intellectuelle. Et ainsi « on doit concevoir... l'instinct sympathique et l'activité intellectuelle comme destinés à suppléer mutuellement à leur commune insuffisance sociale [1] ». Par elle-même d'ailleurs l'intelligence individuelle éprouve un constant besoin de se sentir soutenue dans son travail par la collaboration des autres esprits et dans ses convictions par leur assentiment [2].

Enfin le progrès de l'esprit positif favorise encore l'avènement de l'altruisme en nous amenant à la représentation de l'ordre universel, sans lequel le sentiment et l'action ne comporteraient aucune unité ni aucune fixité [3], plus spécialement en nous faisant mieux concevoir, soit à l'aide de la sociologie, l'unité et la continuité de l'Humanité, soit dans l'ordre cosmologique, notre commune dépendance à l'égard du milieu.

Telle est, peut-on dire, la justification *théorique* que trouve dans la philosophie de Comte, la règle de l'altruisme. « Vivre pour autrui », voilà donc la maxime morale fondamentale, et développer l'altruisme, voilà le devoir essentiel que la morale impose à la pédagogie et à la politique. « Subordonner l'égoïsme à l'altruisme, voilà le grand problème humain » [4], la « grande affaire ».

Et A. Comte ne méconnaît pas la difficulté de mener cette œuvre à bien. Car s'il estime l'altruisme aussi primitif que l'égoïsme, cela ne veut pas dire qu'il le croie d'emblée aussi énergique [5]. De même que la pensée positive a, en un certain sens, toujours existé, sans quoi elle n'aurait jamais pu apparaître, mais était réduite au début à d'insignifiantes manifestations, de même l'altruisme est à l'origine infiniment faible en comparaison de l'égoïsme. Vouloir lui subordonner ce dernier, c'est donc en un sens renverser l'ordre de la nature. Dans la nature en effet « les plus nobles phénomènes dépendent toujours des plus grossiers [6] » et dans la société elle-même, en tant que fait naturel, il y a une sorte de rapport inverse entre la dignité et la nécessité des fonctions. Dans l'ordre positif, Comte retrouve la grande antithèse des causes finales et des causes efficientes, du Réel

1. *Cours*, IV, 395.
2. *Synth. Subj.* (édit. originale), p. 32.
3. *Pol. Pos.*, IV, 163.
4. *Catéch.*, 138.
5. *Cours*, IV, 393. *Catéch.*, ibid.
6. *Catéch.*, 72.

et de l'Idéal, de la Raison spéculative et de la Raison pratique, de la Nature et de la Grâce.

L'altruisme est donc un idéal, jamais réalisable absolument, mais dont la force, dans le réel, est d'être susceptible d'un progrès indéfini, comme l'esprit positif auquel nous le comparions. D'une part pour chacun de nous l'altruisme, restreint d'abord à la sphère étroite de la famille, n'a d'autres bornes de son développement que l'Humanité totale. Ensuite, dans l'Humanité même, ou dans la société l'altruisme est harmonique. D'une âme à l'autre il se confirme, au lieu que les égoïsmes se limitent et s'affaiblissent mutuellement.

Il ne s'agit pas d'ailleurs de combattre directement l'égoïsme. Ce fut, suivant Comte, le tort des doctrines théologiques de l'avoir essayé. On pourrait répéter ici la maxime que lui-même aimait à emprunter à Danton : « On ne détruit que ce qu'on remplace ». Et ici il ne s'agit même pas de détruire, mais seulement de soumettre. « Car en quoi et comment celui qui ne s'aimerait point pourrait-il aimer autrui?... Nous ne saurions habituellement souhaiter pour les autres que ce que nous désirons pour nous-mêmes[1]. » L'égoïsme ne peut donc et même ne doit être dominé que grâce au développement même de l'altruisme, et c'est s'exposer même à le surexciter que de l'attaquer de front comme le catholicisme l'a tenté[2].

Dans cette lutte contre la prépondérance de l'égoïsme, Comte appelle l'humanité au secours de l'individu comme le catholique fait appel à la grâce contre la nature. On peut dire que c'est pour aider artificiellement au triomphe de la moralité, pour mettre en quelque sorte la providence humaine au service de chaque homme que Comte veut organiser sa religion, ou plus exactement ce culte dont les pratiques, les cérémonies et les symboles ne sont que de constants rappels du devoir de « vivre pour autrui », des stimulants imaginatifs de la sympathie. Et c'est le sens également de la réglementation, qui nous semble si étroite est parfois si puérile, de ces pratiques. Car Comte est profondément convaincu avec Kant, que c'est l'égoïsme seul qui nous rend impatients de toute discipline, et que tout ce qui est accordé à la règle est enlevé à l'égoïsme[3]. C'est

1. *Cours*, IV, 393.
2. Cf. *Lettres à Edger*, p. 38. (27 mars 1856).
3. Cf. *Synth. Subj.*, p. 16 et 41-42. Cf. *Pol. Pos.*, IV, 164 : « Dans l'état normal... nous commençons par respecter et par chérir ces liens artificiels qui tendent toujours à faire prévaloir nos meilleurs instincts et nous étendons bientôt la même appréciation jusqu'aux nécessités insurmontables ». Ainsi, les règles que nous nous imposons nous amènent à respecter et à chérir les lois que nous subissons comme inévitables. N'y a-t-il pas là comme une sorte de jonction du kantisme et du stoïcisme de l'autonomie et de la résignation?

sans doute la signification essentielle de ce « culte » dont l'idée nous étonne, dont la minutie peut nous faire sourire et auquel pourtant Comte lui-même attribuait une importance croissante, au point de vouloir finalement lui subordonner le « dogme » lui-même[1].

IV

Que va devenir dans l'application la maxime fondamentale de l'altruisme? Sans examiner les devoirs particuliers qui la manifesteront, demandons-nous quelles vont être les tendances, les règles directrices qui détermineront l'application du principe et définissent en quelque sorte l'orientation pratique de toute la morale de Comte.

C'est ici, il faut le reconnaître, que Comte commence à s'écarter de plus en plus des conceptions et des « affirmations de la conscience moderne ». Celle-ci, semble-t-il, pouvait aisément le suivre sur le terrain que nous venons de parcourir. Ni le principe de l'autonomie humaine, ni la maxime de l'altruisme ne sont pour elle choses nouvelles ni surtout choses passées ou dépassées. Ces principes ont encore bien des consciences individuelles à conquérir, mais cette conquête semble pouvoir se continuer sans arrêt sérieux. Il serait plus difficile au plus grand nombre de nos contemporains d'accepter les vues pratiques de Comte. Pour mieux dire, et pour adopter ici un critère moins vague, plus objectif et plus historique, on pourrait constater que les institutions politiques et juridiques du temps présent sont loin de répondre à ce que demandait Comte, et qu'elles évoluent en un sens fort opposé à celui qu'il souhaitait.

Tout d'abord, et d'une manière générale, c'est dans un sens autoritaire, on le sait de reste, et non dans un sens libéral que Comte interprète le triomphe, dans l'ordre pratique, de l'esprit positif sur l'esprit théologique et l'esprit métaphysique. Ici encore, il met le Grand Être, l'Humanité, à la place de Dieu, et le fait hériter de la souveraineté transcendante de Dieu. La moralité telle qu'il la conçoit est essentiellement, dans sa forme subjective, faite de discipline et d'obéissance. La « dignité de la soumission », voilà la formule sur laquelle il ne cesse d'insister. Elle nous montre qu'il y a là pour A. Comte quelque chose de plus que la nécessité pratique de l'ordre social, ou que l'utilité résultant pour l'individu du caractère scientifique et certain de la règle à laquelle il se conformerait. C'est bien un caractère intérieur de la volonté morale que Comte envisage ici, et qu'il emprunte aux morales théologiques.

1. *Synth. Subj.*, 19.

Cette soumission de l'individu à l'humanité — ou à la société — il l'exprime encore dans la formule, équivalente à ses yeux, de la « subordination de l'esprit au cœur », comme s'il se fût appliqué à donner une couleur mystique à ses idées même les plus positives. Que ni l'homme ni l'humanité ne soient « destinés à consumer leur vie dans une activité stérilement raisonneuse », que le genre humain dans sa totalité soit appelé à l'action tandis qu'une infime minorité d'hommes spécialement doués, suffit à la tâche scientifique [1]; que par suite, puisque la fin scientifique ne saurait être ni la seule ni la plus universelle, elle doive s'adapter, se coordonner, et peut-être même, en un certain sens, se subordonner aux fins plus générales ou plus impérieuses de l'humanité, et que de vains gaspillages d'efforts intellectuels soient fâcheux et même moralement condamnables : voilà les thèses très positives et en somme très acceptables que Comte a toujours professées. Ce sont ces mêmes thèses que, vers la fin de sa carrière, il résume dans la formule de la subordination de l'esprit au cœur. Les idées ont moins changé que les termes, mais ceux-ci révèlent évidemment une nuance nouvelle de l'idée. Ils attestent aussi un besoin qui a toujours été en grandissant, chez Comte, du jour où il a résolu d'organiser une religion, de reprendre, en les adaptant à ses conceptions, tout ce qu'il pouvait utiliser des idées et des formules traditionnelles de la pensée religieuse. Ne nous étonnons donc pas outre mesure de ce que ces formules semblent avoir de médiocrement positif, de ce qu'elles ont même de trompeur *pour nous* lorsque nous les considérons d'une manière trop extérieure et trop peu historique, en y mettant, non les pensées de l'auteur, mais les nôtres. Il est clair que, si par l'esprit et le cœur, nous entendions des facultés personnelles, la raison et la sensibilité, l'entendement et le sentiment, la formule de Comte nous paraîtrait bien étrange. Mais nous ne la repousserions alors qu'en commettant un contresens. Car à l'inverse de ce que cet usage courant des termes nous semble impliquer, c'est précisément le cœur, qui pour Comte désigne l'élément universel et stable de la nature humaine, tandis que l'esprit, c'est la pensée critique individuelle, mobile, sans cesse inquiète de l'erreur possible dans la foi collective, sans cesse en quête d'une vérité plus vraie que la vérité reçue.

Enfin, et c'est ici peut-être la formule la plus nette et la plus radicale de la morale de Comte, le Droit se trouve éliminé au profit du Devoir. De bonne heure Comte avait dénoncé la théorie de la souve-

1. *Appendice général*, p. 203. On se rappelle que cet Appendice, placé à la fin du 4e volume du *Système*, reproduit les premiers opuscules de Comte.

raineté du peuple et celle de la liberté de penser comme des principes purement anarchiques et dont toute la valeur était de servir d'armes de guerre contre le régime théologique et théocratique [1]. il avait de même dénoncé chez les économistes rattachés par lui à l'école critique le « stérile aphorisme de la liberté industrielle absolue » qui n'aboutit qu'à « ériger en dogme universel l'absence nécessaire de toute intervention régulatrice quelconque », tout en reconnaissant les services rendus par eux contre l'ancien régime économique [2]. Peu à peu, c'est à l'idée du Droit elle-même qu'il en vient à s'attaquer, comme à une idée d'ordre métaphysique et de caractère individualiste, qu'il déclare apparentée à l'idée de cause, et il proclame que « la nouvelle philosophie tendra de plus en plus à remplacer spontanément, dans les débats actuels, la discussion vague et orageuse des droits par la détermination calme et rigoureuse des devoirs respectifs [3] ». Il ne regrette plus seulement, comme en 1826 [4], le discrédit où est tombée la notion du devoir; il n'espère pas seulement rendre aux règles morales la « salutaire sévérité » qu'elles ont perdue au contact de l'esprit critique et protestant [5], et les sauver de la dissolution où les entraîne « leur adhérence exclusive aux conceptions théologiques justement discréditées » [6], en les rattachant à des principes sociaux et positifs. Il ne croit finalement pouvoir restaurer ainsi le Devoir qu'en sacrifiant le Droit. Convaincu que « l'ordre restera rétrograde tant que le progrès restera anarchique » il croit nécessaire de remplacer « les droits divins dès lors rétrogrades, et les droits humains, toujours subversifs, par des devoirs universels suffisamment appréciables » [7]. Et ainsi les deux notions de devoir et de droit ne sont pas seulement pour lui inverses et complémentaires. Il semble qu'elles soient à ses yeux, sinon en contradiction, du moins en conflit l'une avec l'autre.

Il faut nous arrêter un instant sur cette théorie et sur ses principaux corollaires : l'idée de la valeur de la personne humaine, la liberté de penser, la liberté politique. C'est sur ce terrain que la pensée de Comte semble aller le plus directement à l'encontre de l'évolution morale contemporaine. Il importe donc d'autant plus,

1. *Append. gén.*, 52 sq. Cf. Contre Rousseau, *Cours*, IV, 184, et *Pol. Pos.*, III, 386 et 596.
2. *Cours*, IV, 200 sq. Cf. *Pol. Pos.*, III, 585.
3. *Cours*, VI, 454.
4. *App. gen.*, p. 186.
5. *Cours*, VI, 465, note.
6. *Ibid.*, 436.
7. *Pol. pos.*, I, 73; III, 101.

pour être ici historien exact en même temps qu'équitable, de peser l'exacte portée des formules de Comte. Il est possible que le régime positiviste, s'il était installé, aboutisse, comme le pense Mill, à de dangereuses oppressions morales, politiques ou économiques. Mais une telle question n'a réellement guère d'intérêt puisqu'elle ne vise qu'une très vaine hypothèse. Pour l'historien, la seule réalité ici, ce sont les vraies intentions de Comte et la portée qu'il attribuait, peu importe avec quel degré d'illusion et de confiant optimisme, à ses propres doctrines. Ainsi envisagées, celles-ci se révèlent peut-être, nous allons le voir, moins choquantes qu'elles ne paraissaient au premier abord pour la conscience contemporaine. Il est bien évident que nous ne voulons pas prétendre que Comte soit un libéral au sens ordinaire du mot; nous n'oublions pas qu'il admire l'organisation romaine plus que le génie grec [1], et qu'il éprouve pour l'esprit de la Révolution une aversion qui n'a d'égal que sa sympathie pour le système catholique. Il importe cependant de ne pas nous laisser entraîner au delà de la vérité par l'impression que nous pouvons ressentir de ces formules.

V

1. Que devient tout d'abord, dans cette morale, la valeur de la personne, et quelle place lui est faite? Il faudrait bien se garder de considérer le Comtisme sur la foi des premières apparences, comme une doctrine où l'individu serait entièrement sacrifié à une entité collective, groupe social ou humanité. Rien n'est plus contraire à l'esprit du système. On peut dire au contraire que c'est plutôt le relèvement de l'individu que Comte demande à la collectivité. Comme nous l'avons déjà indiqué, il appelle l'Humanité au secours de l'homme. Les morales rationalistes prétendent ennoblir l'individu en l'amenant à réaliser en lui l'*idée* d'homme, l'essence humaine, l'*humanité* au sens conceptuel du mot. Comte aspire au même résultat en incorporant l'individu à un *système* humain, en réalisant en lui non une essence abstraite et impersonnelle, la même pour tous, mais une fonction moralement consentie d'une organisation intelligente et voulue. On aperçoit à la fois la réelle analogie de l'intention et la profonde différence des doctrines. Si, dans la conception de Comte, la part de l'initiative individuelle peut être trop restreinte, l'originalité de la personne et la diversité de l'action ne sont-elles pas, en revanche, méconnues dans l'autre théorie?

1. Cf. *Cours*, VI, 181; *Pol. Pos.*, IV, 291, 313, etc.

Comte croit l'homme naturellement indiscipliné[1], parce qu'il reconnaît que les sentiments égoïstes sont naturellement plus vifs que les instincts sympathiques, et que par suite « les intincts qui nous poussent à l'isolement ou aux conflits sont naturellement plus énergiques que ceux qui nous disposent à la concorde[1] ».

Si, pour triompher de cette *nature*, il croit surtout nécessaire d'organiser la discipline, qui songerait à s'en étonner? Mais si peut-être il est trop exclusivement frappé de cet aspect du problème, comme Nietzsche l'a été de l'aspect contraire, s'il ne paraît pas sentir assez vivement la fécondité de l'initiative et de la liberté, la valeur, même sociale, des dissidences et du non-conformisme, l'utilité, en même temps que la beauté, du risque dans l'action, — comme il avait d'ailleurs méconnu le prix des audaces de la pensée, faut-il en conclure qu'il annule et supprime l'individualité? Cela serait inexact et injuste.

D'abord c'est beaucoup plutôt pour fortifier la personnalité même qu'il veut l'incorporer à un système qui l'enveloppe et lui donne son véritable sens. « Consolider le dedans en le liant au dehors[2] », voilà le but qu'il assigne constamment à sa religion. On pourrait dire que sous cet aspect spécial et proprement humain, nul n'a mieux aperçu, n'a plus fortement affirmé cette vérité dont l'admirable intuition domine le leibnizianisme : que l'existence véritable des éléments c'est de s'intégrer à un ensemble un et cohérent, et que pour un être particulier, exister, c'est faire partie d'un « monde ». La psychologie contemporaine de son côté a confirmé cette intuition métaphysique en montrant que l'unité et l'identité de la personne, sa consistance interne, s'établissent et se consolident en fonction du milieu externe et en particulier du milieu social. Elle a ainsi montré ce qu'il y a de psychologiquement chimérique et de moralement faux dans l'idéal d'αὐτάρκεια du stoïcien ou l'idéal d'isolement de l'anachorète. On pourrait donc dire que si la philosophie du Droit naturel part de l'hypothèse de la personne réalisée, pour affirmer son caractère intangible et sacré, Comte vise tout d'abord à assurer la constitution et la solidité de la personne. Au lieu de déduire la moralité de la personne idéale, il veut qu'elle s'emploie à la rendre réelle.

En second lieu comment conçoit-il cette discipline à laquelle il veut que l'individu soit soumis? Les passages abondent, qui montrent à quel point il la veut libre et volontaire, à quel point il répugne à la violence ou à la contrainte, et considère comme stériles et cadu-

1. *Pol. Pos.*, II, 272. 294.
2. *Catéchisme*, 29.

ques les institutions qui ne reposeraient pas sur un réel consentement [1]. Il ne parle que de « libre concours », que de « libre incorporation », d' « assentiment volontaire », au point qu'on peut dire sans exagération que pour cet adversaire du Contrat social, c'est cela même qui constitue vraiment l'état de société [2]. Il va jusqu'à rêver d'exclure la contrainte et la force de la pénalité, qu'il veut toute spirituelle autant que possible, et acceptée comme légitime par le coupable [3]. Ainsi, il n'est peut-être pas de doctrine sociale qui fasse moins de place à la contrainte et à l'emploi de la force. Comte est sans doute épris au delà de toute mesure, d'ordre, d'unité, de systématisation, et redoute tout principe qui tendrait à l'anarchie; c'est à ce titre qu'il repousse l'idée du droit. Mais cela ne veut pas dire qu'il admette tous les moyens, même coercitifs et oppressifs, d'établir cet ordre et cette unité.

Enfin, et c'est encore un point par où Comte laisse à la personnalité sa valeur morale, tout le système de réglementation où il semble l'enfermer ne tend point, dans son intention du moins, à supprimer la responsabilité. Au contraire, en raison même de cette aversion pour tous les procédés coercitifs de gouvernement, c'est toujours à la libre initiative de la personne qu'il fait appel et de la seule sanction de la responsabilité qu'il se contente. Qu'il s'agisse du choix du successeur par le prédécesseur, qu'il s'agisse des devoirs de l'écrivain et de l'organisation, au moins transitoire, de la presse [4], de l'organisation du mariage et de la famille [5], c'est toujours une « règle morale » qu'il préfère à une « règle politique », c'est-à-dire une libre acceptation des principes d'ordre social à une réglementation extérieure. On peut croire qu'il y a là beaucoup d'utopie et d'optimisme; mais il faut du moins reconnaître que rien ne ressemble moins à un système qui tendrait à étouffer la personnalité.

Peut-être l'impression contraire résulte-t-elle d'une confusion fréquente. Si, en parlant du développement de la personnalité, on entend viser sous ce mot ce qui différencie les esprits et les carac-

1. Cf. *Pol. Pos.*, II, 306, au sujet de la cité, considérée comme le véritable cadre de l'association politique : « Aucune coalition humaine ne pouvant assez persister si elle ne devient point essentiellement volontaire, j'ai dû faire finalement abstraction ici de tous les liens factices et violents pour ne conserver que ceux qui sont vraiment spontanés et libres. »

2. Voir par ex. : *Catéchisme*, 19, 35, 119, et, en particulier 309 : « ... La société reposant toujours sur un libre concours, il n'existe de transactions durables et de modifications légitimes que celles qui résultent d'un assentiment volontaire des divers coopérateurs. »

3. *Ibid.*, 309.

4. Cf. *Caléch.*, 292. *Pol. Pos.*, I, 236, IV, 382, 459, etc.

5. *Pol. Pos.*, IV, 319.

tères, ce qui nous rend dissemblables les uns des autres et parfois presque étrangers les uns aux autres, il est très clair que tout opposé est l'idéal de Comte. Il poursuit dès le début de sa carrière philosophique le rêve d'un état de parfaite et définitive homogénéité mentale[1] et ce qui fait la valeur essentielle de la Positivité, à ses yeux, c'est beaucoup moins sa vérité objective que son aptitude à rallier entre eux, comme à organiser intérieurement tous les esprits. Mais précisément parce que Comte, dans ses théories morales et politiques, se représente un état de la société où toutes les personnes humaines penseraient de même, où, devenues toutes semblables, elles seraient, comme des monades leibniziennes, naturellement en harmonie les unes avec les autres, il croit pouvoir, sans crainte de désordre, abondonner beaucoup à l'initiative de l'individu et faire fond sur le sentiment de la responsabilité : l'autorité serait aussi librement et aussi volontiers acceptée qu'elle serait sagement et uniformément exercée.

Ainsi l'on peut soutenir que la négation du Droit chez Comte porte beaucoup moins sur la réalité même du Droit, que sur une théorie individualiste, qui ferait du droit une arme donnée à l'individu contre l'ordre social, en le fondant sur le caractère absolu de la personne et de la volonté individuelles. Mais d'une part on ne peut nier qu'une telle théorie ne soit en effet le produit d'une spéculation métaphysique assez peu solide; d'autre part on peut penser, avec Comte, que cette théorie transportée telle quelle dans la pratique, présenterait de réels dangers en exposant non seulement l'ordre et la discipline sociale, mais aussi le progrès et les réformes à être compromis par la résistance des prétentions intéressées ou capricieuses des individus, érigées en intangibles libertés. Ce n'est pas de nos jours qu'on pourrait méconnaître un tel danger, lorsqu'on voit, sur le terrain économique, sur le terrain moral ou religieux, les revendications les moins rationnelles et parfois les plus rétrogrades, décorées du nom de droits ou de libertés, paralyser les efforts qui tendent à un meilleur équilibre économique ou à une plus réelle autonomie des consciences. Aussi voyons-nous, chez les sociologues ou chez les moralistes la théorie individualiste du droit perdre chaque jour du terrain au profit d'une théorie tout opposée. On comprend de mieux en mieux, semble-t-il, que, bien qu'individuel dans son application, le droit est social dans son fondement et dans ses déterminations. Comte reconnaîtrait-il dans la notion contemporaine de justice sociale, la conception étroite qu'il attaquait?

1. Cf. notre étude précédemment citée, *Congrès de Philos.*, t. IV, p. 424.

Ne confondons pas, inversement, le droit qu'il écarte avec celui que la conscience contemporaine s'efforce de maintenir, de développer, et d'organiser.

2. C'est d'une manière analogue que nous devons rectifier la première impression que pourrait nous produire l'aversion de Comte pour la liberté de penser. Certes il l'a critiquée d'une manière âpre et virulente. Elle lui apparaît comme une prétention affichée par l'individu de mettre ses exigences intellectuelles au-dessus de l'ordre social et des nécessités morales. En ce sens, on pourrait dire qu'à sa manière Comte a proclamé une espèce de Primat de la Raison pratique sur la Raison spéculative.

Mais ici encore, il faut éviter, si nous voulons être historiens équitables, d'imposer nos catégories à la pensée de Comte. Nier la liberté de penser, professer la nécessité d'un pouvoir spirituel, il nous semble que ce soit proclamer le régime de l'intolérance. Il est soutenable, en effet, que, à moins d'improbables modifications dans la mentalité générale des hommes, l'intolérance ne tarderait pas à s'installer au sein de la République positiviste. Mais, encore une fois, la question ainsi posée est sans valeur et sans intérêt, et la seule qu'il convienne historiquement d'examiner, c'est celle de savoir si Comte a conclu en effet de la négation de la liberté de penser à un système d'intolérance. Or l'examen le plus superficiel suffit à établir le contraire.

Tout d'abord, l'insistance avec laquelle il affirme la nécessité de la séparation des deux pouvoirs spirituel et temporel, atteste suffisamment combien il est éloigné de vouloir mettre la force au service de la doctrine. Il redoute autant l'hypocrisie que l'oppression [1].

Il y a plus : il reconnaît, au moins pour le présent, l'utilité de la discussion [2]. Adversaire infatigable de toute institution académique, de toute Université [3], de toute science officielle (il croyait avoir eu beaucoup à s'en plaindre), il requiert, du moins pour la période de transition, la liberté complète d'enseigner; sa confiance inébranlable dans la vérité et la clarté de sa doctrine lui fait considérer cette liberté comme la meilleure garantie de sa victoire. Il n'est pas jusqu'à la liberté de la presse, que, pour la même période, il n'accepte pleinement, avec ce seul correctif : l'obligation de tout signer [4], qui développe le sentiment de la responsabilité et donne toute sa force à la sanction de l'opinion publique.

1. *Pol. Pos.*, I, 21.
2. *Id.*, IV, 379-381.
3. Voir en particulier IV, 384 et 388.
4. *Pol. Pos.*, IV, 258, 382, etc.

Ainsi l'on voit déjà que Comte ne veut demander qu'à la liberté d'exposition et d'enseignement le triomphe complet du positivisme. Intolérant, il eût prétendu conquérir la force politique pour la mettre au service de sa doctrine. Mais si, pour supprimer l'anarchie, il aspire à une dictature, et s'il a un instant compté sur celle de 1852, il ne lui demande pas, tant s'en faut, d'organiser l'oppression des consciences. A cette dictature *purement temporelle*, il donne au contraire pour mission, en même temps que pour correctif, d'organiser la liberté de l'enseignement et la responsabilité de la presse, de mettre enfin la doctrine nouvelle en état de lutter, à armes égales, contre les doctrines théologiques et métaphysiques, artificiellement défendues par maint privilège de situation et de tradition.

Il est vrai que le triomphe de la positivité une fois obtenu, le régime définitif conçu par Comte ne ressemblerait guère à ce que nous nous représentons, et sans doute avec quelque raison, comme un régime de liberté mentale. Suppression du théâtre, du journalisme, réduction à cent ou cent cinquante volumes du domaine de la lecture commune, contrôle exercé sur toute publication et obligation de s'adresser pour imprimer aux presses officielles, voilà évidemment un régime qui fait plus penser au gouvernement de Genève sous Calvin ou des Jésuites au Paraguay qu'à une cité moderne dominée par les principes de 89.

Et pourtant, même alors, Comte n'attend rien que d'une libre adhésion des esprits, d'un assentiment qu'on ne pourra refuser, pense-t-il, à la science positive. La confiance en une « foi démontrable » s'étendrait même aux intelligences qu'une démonstration réelle ne saurait atteindre [1]. Alors « l'exposition dispensera de la discussion sans la susciter [2] ». L'intolérance n'aurait pas lieu de s'exercer là où régnerait une unanimité toute spontanée. Que Comte se soit ici leurré d'incroyables illusions, et qu'en cela il ait été dupe à la fois de sa hâte d'aboutir à la régénération sociale, et du peu de profondeur de ses conceptions sur la nature de la science et les conditions de la certitude, c'est ce qui paraît bien évident. Mais il y a pourtant une différence, et surtout une différence d'inspiration morale bien essentielle entre l'esprit d'intolérance et ce naïf optimisme.

3. Il nous reste enfin à considérer ce que devient, dans la doctrine de Comte, la liberté politique. En un sens il reste vrai qu'il écarte résolument ce qui nous semble en être une condition essentielle : le système du suffrage, de l'élection, de l'universel contrôle des

1. *Pol. Pos.*, IV, 379 et 383. Cf. *Lettres à Edger*, p. 30 et 31.
2. *Pol. Pos.*, IV, 267.

gouvernants par les gouvernés. Remarquons dès l'abord que, quelle que soit la valeur pratique de ces procédés politiques, ce serait théoriquement une erreur, à laquelle nous sommes peut-être trop enclins, que de confondre la liberté politique avec ces divers moyens adoptés en vue de la garantir. De même que les nécessités de la pratique ont obligé les peuples qui ont voulu la réaliser, à s'écarter sensiblement des conditions qui la définiraient en théorie, et, par exemple, à renoncer d'emblée au gouvernement direct de la nation par la nation, de même inversement l'expérience a successivement apporté, et apportera encore plus d'un correctif aux institutions par lesquelles les divers pays ont résolu le problème de la liberté politique. Il convient donc, ici encore, pour apprécier la pensée morale de Comte, de juger moins la valeur pratique du système politique de Comte, que l'esprit qui l'inspire. Il apparaîtra dès lors beaucoup moins illibéral qu'on ne le croit d'ordinaire.

Tout d'abord il professe expressément un principe qu'il doit peut-être à Saint-Simon : la diminution du gouvernement des hommes au profit de l'administration des choses [1]. Nous avons déjà indiqué à quel point il répugne à l'emploi de la contrainte puisque même quand il s'agit de l'ordre public il pousse le respect de la personne humaine jusqu'à préférer les encouragements à la répression, et les récompenses aux châtiments, et jusqu'à poser le principe des sanctions purement spirituelles [2]. Comment se fait-il donc qu'il apparaisse comme le théoricien d'une réglementation insupportablement minutieuse qui semble, dans son système et en particulier dans sa religion, enserrer la vie publique et privée jusque dans ses moindres détails? Il faut se garder ici d'une erreur d'interprétation. Sans doute Comte, comme nous l'avons dit, aime la règle pour elle-même et toute indétermination dans l'action lui semble une porte ouverte à l'égoïsme et à l'anarchie. Mais il s'en faut pourtant qu'il conçoive toutes les règles qu'il expose comme imposées législativement. On s'aperçoit aisément qu'il voit surtout dans leur énonciation un moyen de fixer les idées, de donner un caractère de précision et, par suite, une apparence de réalité, à l'organisation sociale qu'il décrit. En même temps, il s'efforce d'établir des prévisions sociologiques auxquelles il pense imprimer le même sceau de vérité, en leur attribuant la même détermination. La plupart de ces réglementations ne sont en définitive que sur le papier, et beaucoup plutôt comme une description anticipée d'un état de choses imaginé que comme la formule d'une législation qui le réaliserait artificiellement.

1. *Pol. Pos.*, IV, 301, 343.
2. *Id.*, II, 417-419, IV, 334-336.

Ce qui confirme cette première rectification des apparences, c'est l'importance que Comte attribue à l'opinion publique en matière de gouvernement. Toute autorité réelle suivant lui émane de l'opinion[1]. En cela, A. Comte reste fidèle à l'inspiration originelle de toute son œuvre. Mieux que la plupart des réformateurs et utopistes ses contemporains, il a compris que la réforme des esprits devait précéder celle des institutions, et c'est précisément un des reproches qu'il faisait à Saint-Simon que celui d'aborder de front et directement le dernier problème. Il était donc naturel que, supposant fondée, sinon achevée, l'œuvre de régénération mentale à laquelle tendait tout d'abord le positivisme, il considérât le « Régime » politique comme appuyé avant tout sur cet assentiment, sur cette mentalité « homogène » que le « dogme » aurait réalisée. On peut même trouver qu'il pousse jusqu'à la naïveté la foi dans la puissance et les droits de l'opinion, quand on voit l'importance extraordinaire qu'il attache aux « salons » et en particulier aux « salons prolétaires[2] ». Cette conception s'explique d'ailleurs par les idées de Comte sur le rôle de la femme dans la vie sociale et en particulier sur sa part dans le pouvoir spirituel : les salons sont sous la « digne présidence de la femme ».

Mais il y a plus. Si Comte semble aux antipodes du système gouvernemental qui confère aux gouvernés la désignation et le contrôle des gouvernants, il s'en faut pourtant qu'il imagine un système d'autorité sans contrepoids. Dans sa théorie, l'initiative vient toujours d'en haut, mais la réaction d'en bas peut légitimement se faire sentir. Il prévoit et admet la possibilité d'un « refus de concours » du Patriciat au Sacerdoce[3], et mieux encore, celui du Prolétariat au Patriciat[4]. C'est dire que, très nettement, il proclame, dès 1854, ce droit de grève qui ne fut reconnu par la législation française que dix ans plus tard, et par la législation anglaise qu'en 1859.

Ainsi, loin de concevoir un système de réglementation, d'oppression et de contrainte, Comte cherche et croit très sincèrement donner la formule d'un régime capable d'obtenir l'assentiment le plus spontané et le plus unanime. Dès l'origine, et jusqu'au bout, il a affirmé que la réforme morale et intellectuelle devait précéder et conditionner celle des institutions. De plus en plus il a répudié tout emploi gouvernemental de la force, de la crainte, de la souffrance, des atteintes portées à la liberté, à la dignité et même à la propriété

1. *Pol. Pos.*, IV, 302.
2. *Id.*, IV, 314, 347, 352, 383, etc.; et sur les salons prolétaires, 317.
3. *Id.*, IV, 337.
4. *Id.*, IV, 351, 420.

des personnes. « Le régime humain, dit-il, devient de plus en plus spirituel et de moins en moins temporel [1]. » La Politique est subordonnée à la morale, c'est-à-dire que l'emploi de la force fait place à la bonne volonté universelle.

En tout cela, ce ne sont donc pas les intentions d'A. Comte, mais seulement ses illusions que nous pourrions critiquer. Il y a moins de dogmatisme tyrannique que de confiant optimisme dans toute cette doctrine. Il croit trop aisément à l'évidence de la positivité telle qu'il la définit et à la proximité de son universelle acceptation. Il compte trop sur la possibilité de réduire la politique en une science positive et sur la constitution d'une foi démontrable suffisant à la pratique. Il partage avec les philosophes du XVIIIe siècle, qu'il n'a pourtant pas en grande sympathie, une confiance manifestement excessive dans la puissance de l'éducation [2] dont il attend des merveilles de discipline morale et intellectuelle. Il escompte un désintéressement que l'expérience ne permet guère d'espérer, et de la part des gouvernés, quand il se figure que la masse renoncera aux revendications du droit, et de la part des gouvernants, lorsqu'il demande au sacerdoce de renoncer aux richesses, ou au patriciat de n'user de son pouvoir que pour le bien social, et en particulier dans l'intérêt du prolétariat [3]. Il croit enfin, en 1857, à une « paix irrévocable [4] » qui ouvrirait à l'Europe une ère nouvelle et favoriserait l'avènement du positivisme. Il est assez naturel aux initiateurs, à ceux qui fondent ou croient fonder une philosophie ou une religion nouvelle, d'être des hommes de foi. Comte a peut-être dépassé ici la mesure commune; il a été plus précis et plus confiant dans ses affirmations ou ses prévisions que, rétrospectivement, il ne nous semble raisonnable de l'avoir été. Mais ce n'est pourtant pas une raison pour méconnaître le vrai caractère de ses principes moraux et de ses intentions ni pour transformer, par une sorte d'illusion d'optique de notre critique, cette précision en tyrannie ou cette confiance en intolérance.

VI

Si la politique est chez Comte subordonnée à la morale, en revanche toute sa morale est essentiellement et exclusivement sociale. A ce point de vue cette morale, que la négation du droit

1. *Pol. Pos.*, IV, 345.
2. Par ex., *ibid.*, IV, 300.
3. *Pol. Pos.*, II, 421; IV, 79.
4. *Id.*, IV, 372 et passim.

pourrait nous faire paraître « rétrograde », nous semble au contraire réellement en avance sur l'état moyen des consciences. Les deux idées sont cependant en étroite connexité l'une avec l'autre. Ce que Comte nie, nous l'avons vu, quand il repousse l'idée du droit, c'est le droit de l'individu contre la collectivité, le droit que s'arrogerait l'individu de se soustraire à la vie sociale, à ses obligations, à sa discipline, en opposant à la société le caractère intangible de sa personne. Si, en ce sens, il n'y a pas pour l'individu de droit absolu, le fameux « mur de la vie privée » doit tomber[1]. Il n'y a plus de séparation radicale entre la morale privée et la morale publique. La distinction subsiste entre la vie domestique et la vie politique, et cette distinction, Comte est loin de la méconnaître, quand il parle, par exemple, du rôle de la femme. Mais toute morale est sociale par essence. Tout individu remplit dans la société une *fonction*[2]. La vie scientifique, par exemple, ou la vie artistique sont des fonctions sociales qui n'ont pas leur règle en elles-mêmes, mais dans le bien de la collectivité. De même la richesse est également une fonction sociale, qui doit sans doute être exercée individuellement[3] (on sait l'hostilité de Comte à l'égard du socialisme, où il ne voit qu'un communisme), mais dont le fondement exclut d'avance toute prétention de l'individu à mettre son droit en travers de l'intérêt économique de la collectivité. Aussi le dillettantisme et les abus de la cupidité ou de l'avarice sont vices de même sorte qui relèvent de l'égoïsme au sens profond du mot. *Politiquement*, l'individu reste libre et nous avons vu le souci constant, chez Comte, de lui éviter la contrainte et l'oppression. Mais enfin, *moralement*, il ne s'appartient pas : il se doit au corps social, et c'est sa fonction dans ce corps qui fait sa dignité. Il y a même ici d'heureuses compensations. Les fonctions les plus humbles étant en même temps les plus immédiatement nécessaires et conditionnant l'exercice des plus élevées, le plus modeste travailleur en reçoit une dignité comparable à celle des plus éminents. C'est ainsi qu'à sa manière, toute concrète et toute sociale, en partant de la collectivité, et non de l'individu, Comte retrouve le principe, si fondamental dans la morale de la Révolution ou du kantisme, de l'égalité des personnes morales comme telles, et du respect qui leur est dû.

Si, objectivement, la société fournit à l'individu sa règle, subjectivement le motif social ou altruiste doit sans cesse être présent à la conscience et rectifier ou sanctifier jusqu'aux impulsions natu-

1. *Pol. Pos.*, I, 236,
2. *Id.*, 57.
3. Voir en particulier IV, 337 sq.

relles et légitimes de l'instinct ou de l'intérêt personnel. C'est en partie pour y aider que Comte croit nécessaire l'institution de sa religion. Ainsi de même que, suivant Comte, c'est le « bon sens universel » retrouvé et dégagé par l'histoire de l'humanité qui constitue en quelque sorte la raison où chacun reconnaîtra sa propre raison, de même c'est la société (l'Humanité) qui devient comme la conscience extérieure de l'individu. Pour cela il est nécessaire que son contrôle puisse s'exercer d'une manière permanente. De là cette maxime, vraiment belle dans sa simplicité, et à laquelle Comte attache tant de prix : « Vivre au grand jour [1] ». Elle est comme le complément naturel de la maxime fondamentale : « Vivre pour autrui », puisque quiconque refuse de vivre au grand jour sera légitimement soupçonné de ne pas vouloir vivre pour autrui, et que le seul fait de se cacher de la société est comme l'aveu de motifs ou d'actes égoïstes et anti-sociaux. C'est au nom de cette maxime qu'il a dénoncé avec tant d'énergie comme immorale la législation de 1831 sur la diffamation [2], incompatible suivant lui avec la nécessité de la formation d'une opinion publique, et uniquement destinée à protéger contre ses jugements la vie privée des gouvernants : comme si, pense-t-il, l'homme dont la vie privée manque de dignité pouvait mériter aucune confiance comme homme public.

Aussi non seulement le principe de la morale n'est pas individuel, mais il n'y a pas de séparation possible entre la moralité individuelle et la moralité sociale. Comte est ici placé aux antipodes, il faut l'avouer, de la plupart des *systèmes* de morale contemporains. Mais en cela, il est, croyons-nous, beaucoup plus près de la *réalité* que ces derniers, s'il est vrai que scientifiquement c'est le devoir social qui fonde le devoir individuel, et qu'en effet de plus en plus, dans la conscience contemporaine, il contribue à le déterminer et à le développer.

VII

Notre intention n'est pas de passer en revue les divers éléments de la morale pratique de Comte. Ce n'est pas qu'on n'y trouve nombre d'idées attachantes et même quelques belles aspirations. Nous trouverions sans doute quelque intérêt dans l'examen des thèses de Comte sur les devoirs de l'homme envers la femme (l'homme doit nourrir la femme) [3] et la fonction purement morale,

1. Voir en particulier *Pol. Pos.*, IV, 459.
2. *Id.*, II, 236.
3. II, 99.

non économique ni politique, de celle-ci dans la société; sur la perpétuité du mariage et même du veuvage; et surtout sur l'extension de la liberté d'adopter et de tester[1]. Notre attention pourrait être retenue par ce principe si avancé, sous sa forme paradoxale et peu moderne, de la « gratuité du travail humain[2] » selon lequel le salaire ne peut payer le travail, mais seulement l'entretien du travailleur et des instruments; et nous verrions par là de nouveau quelle haute idée se faisait Comte de la dignité de la personne humaine.

Mais tous ces détails sont suffisamment connus et un simple travail d'analyse, à la portée de tout lecteur, suffit à les recueillir. Et d'ailleurs il faut bien reconnaître que dans bien des cas A. Comte aborde ces problèmes plutôt en constructeur qu'en observateur, se plaçant en pleine hypothèse, sans un suffisant souci du réel ni du possible. L'adoption d'un tel point de vue enlève évidemment à ses solutions une partie de la valeur qu'elles pourraient conserver pour nous.

Il y a pourtant quelque intérêt à examiner en terminant ce que l'ensemble du système nous offre de plus utopique et, semble-t-il, de plus éloigné de notre conscience contemporaine, je veux dire l'institution religieuse inventée par Comte. On a beaucoup raillé ce plagiat du catholicisme. Il vaut mieux essayer de comprendre à la fois pourquoi, historiquement il s'est produit, et pourquoi, scientifiquement, il est chimérique.

Tout d'abord, ne l'oublions pas, A. Comte, sur ce point, n'a fait que céder à une manie très répandue dans le demi-siècle qui s'achevait à l'époque du *Système de Politique positive*. Nombre de reconstitutions religieuses ont été rêvées ou tentées de la Révolution jusqu'au milieu du XIXe siècle. Saint-Simon, avec sa religion de l'Attraction universelle et son culte de Newton, s'écartait beaucoup plus du bon sens que ne devait le faire, vingt-cinq ans plus tard, son disciple émancipé. Comte n'a donc même pas ici l'originalité d'avoir seul donné dans ce genre d'utopie. Seulement, en même temps qu'il arrive le dernier et même en retard, il pousse plus à fond ses idées, il donne à sa construction plus d'ampleur, il y met plus de réflexion, plus de précision, plus de conviction aussi qu'aucun de ceux qui l'avaient précédé dans la même voie.

D'autre part, si une telle adaptation d'une forme religieuse existante à un contenu nouveau peut paraître ridicule et même odieuse au croyant qui admet l'origine surnaturelle de cette religion, la situation du libre penseur est toute différente. Puisqu'il voit dans

1. IV, 304, 320.
2. III, XXXVIII; IV, 60, 341, etc.

toutes les religions des produits purement humains, il ne saurait trouver aucune absurdité ni aucune inconvenance intrinsèque dans l'idée d'utiliser une institution humaine selon des vues nouvelles d'origine également humaine. Il peut se croire en état de continuer et en droit de transformer l'œuvre religieuse des siècles passés. Il pourra respecter dans cette œuvre le travail spontané de la conscience humaine au lieu d'y voir, comme tant de libres penseurs inconséquents, une atteinte à l'autonomie de l'humanité; mais il n'aura aucune raison de la croire immuable ni intangible, et pourra tenter de lui donner une nouvelle direction et un sens nouveau. C'est même un procédé presque constant de la pensée religieuse d'aller de la lettre à l'esprit, et de maintenir les dehors de la tradition tout en y cherchant et en prétendant y découvrir une inspiration et une vie nouvelles qui, en réalité, viennent d'ailleurs. C'est ainsi que s'est développée presque toute la pensée chrétienne, partout où elle a été réellement vivante, et c'est encore sous cet aspect qu'elle se présente en particulier, aujourd'hui encore, là où elle refuse de se figer d'une manière immuable, dans le protestantisme. L'esprit de continuité, le traditionnalisme en quelque sorte *formel* de Comte, l'a amené à user, et cela d'une façon, croyons-nous, très consciente, d'un procédé analogue. Mais, chez lui, le procédé est peut-être symétrique plutôt qu'identique à celui que nous venons de décrire, quoique le résultat espéré soit analogue. Comte importe après coup dans sa doctrine, cela ne paraît pas douteux, bien des formules qui ont poussé sur un tout autre terrain. Il leur infuse sans doute ainsi une sève nouvelle; mais on peut dire qu'il entend beaucoup moins enrichir ainsi les formules que s'enrichir par elles, je veux dire conférer artificiellement à sa propre religion l'autorité morale, le crédit historique d'une tradition que ses innovations ne sauraient posséder, et qu'il est obligé d'emprunter au dehors. Il n'importe; le but poursuivi et l'effet attendu restent toujours une conciliation du progrès et de la continuité: il s'agit toujours de consolider la pensée nouvelle en l'incorporant à des symboles anciens, et de justifier ceux-ci par une interprétation qui les rajeunit.

Et par là encore la pensée de Comte se révèle éminemment et pour ainsi dire instinctivement pratique et sociale. La pensée purement philosophique ou scientifique, la rationalité pure ne ferait pas grand cas de ces accommodations et de ces adaptations. Elle les évite même. Elle se crée, au fur et à mesure de ses besoins, les signes qui lui sont nécessaires; elle écarte les vieilles expressions qui charrient avec elles toutes sortes de représentations confuses qu'elle ignore, qu'elle renie ou qu'elle redoute. Mais c'est une fata-

lité à laquelle est naturellement soumise la vie pratique, et en particulier la vie sociale, que le cadre matériel survit à son contenu moral, les cultes aux divinités, les institutions à leur raison d'être, les gestes aux sentiments, les signes aux pensées. A. Comte l'a sans doute senti, et c'est pourquoi, renversant en quelque sorte le problème, au lieu de vivifier insensiblement d'anciennes formules et d'anciennes pratiques par un esprit nouveau, il prend à tâche de soumettre à la forme des moules anciens un système imaginé de toutes pièces.

Et c'est là sans doute la première erreur de Comte dans sa tentative religieuse, et elle est d'ordre sociologique. Car s'il est vrai que de nouvelles idées et de nouveaux sentiments puissent, au cours de l'évolution, animer et transformer très lentement d'anciennes institutions, au sein desquelles ils sont éclos, on ne voit guère, historiquement, que l'on puisse commencer par vider entièrement et d'un coup ces organismes spontanés de toute leur vie propre pour y insérer comme une âme nouvelle, toute faite et tout adulte, engendrée en une sphère tout opposée du monde intellectuel et moral. Il y aurait là une métempsycose sociologique absolument inouïe, et il est bien étrange que l'initiateur de la notion d'organisme social ait pu la croire possible.

On voit aussi sans doute, comme nous l'indiquions, des principes moraux, religieux ou politiques nouveaux, accommoder *peu à peu* à leur usage les institutions existantes qui résistent en raison de leur masse, et en dernière analyse à cause de leurs attaches profondes dans la matière. Le christianisme pénètre les temples des dieux et reprend à son compte les fêtes païennes, la Révolution subit nombre de traditions de l'ancien régime. Mais c'est là une fatalité plutôt qu'une habileté, un signe d'impuissance plutôt qu'un moyen de succès. C'est ainsi peut-être que les principes nouveaux peuvent s'étendre et se maintenir, ce n'est pas ainsi qu'ils peuvent naître et s'affirmer. La rupture est alors le phénomène premier et positif, la continuité n'est que le fait secondaire et tout négatif. Le christianisme nie le paganisme, le protestantisme nie le catholicisme, la Révolution nie l'ancien régime; et c'est par là qu'ils se fondent. Les adaptations, si elles sont nécessaires, viennent ensuite, au fur et à mesure que la nouvelle doctrine, en triomphant, est obligée à son tour de se donner un corps, de se fixer en s'incarnant dans la matière sociale préformée. Et ce travail s'opère spontanément, non par calcul, d'une manière progressive et fragmentaire, non d'emblée ni en bloc.

Ainsi, il nous semble que l'utopie de Comte serait condamnée par

la sociologie aussi bien dans ce qu'elle a de révolutionnaire et d'artificiel que dans ce qu'elle contient de conservatisme et de traditionnalisme.

On se demande en outre si le sens psychologique de Comte n'a pas été ici en défaut comme son sens sociologique. On se demande si une pensée devenue positive s'accommoderait d'un système de symboles plus propres à dissimuler la vérité qu'à l'exprimer et à la consolider, et si une morale devenue autonome accepterait un système de règles et surtout de pratiques minutieuses plus propres à opprimer la volonté qu'à la fortifier.

On comprend, d'abord, qu'une pensée inadéquate, imparfaite, inconsistante, peu habituée à distinguer nettement le vrai du faux, se complaise dans le symbole. Et elle le distingue d'ailleurs mal de la vérité, justement parce qu'elle distingue mal ce qu'elle affirme de ce qu'elle imagine vaguement. La pensée populaire n'est guère consciemment symboliste et l'observation historique aurait montré à A. Comte que le peuple a tôt fait de transformer le symbole en vérité matérielle et de prendre les métaphores au pied de la lettre. Inutile et même répulsif à la pensée développée, précise et pleinement consciente, le symbole est donc fuyant et même trompeur pour la pensée inculte et sans maturité.

On comprend d'autre part qu'une volonté habituée à l'hétéronomie, et pour laquelle la docilité, sans cesse soumise à des épreuves sans autre valeur que d'être des épreuves, prend le caractère d'une vertu, se plie à des règles et à des pratiques sans rapport direct avec la réalité; on le comprend d'autant mieux que cette imperfection de la volonté va le plus souvent de pair avec l'imperfection intellectuelle dont nous venons de parler et qui permet de confondre de simples cérémonies avec des actions réellement efficaces. Mais qu'une volonté affranchie, doublée d'une intelligence éclairée, puisse s'imposer les cérémonies d'un culte purement symbolique, c'est ce qu'on a bien de la peine à concevoir. Ce n'est pas que la discipline volontaire, la règle qu'on s'impose à soi-même n'ait, comme nous l'avons dit, une valeur pratique et morale très certaine. Mais il y a dans la vie réelle, dans l'action véritable, assez de place pour cette discipline sans qu'il paraisse utile ni même possible de s'encombrer d'un culte qui ne serait plus qu'un symbole et de pratiques qu'on ne peut plus prendre pour des actes.

On s'explique dès lors pourquoi l'utopie religieuse de Comte a discrédité de nos jours, à la fois auprès des croyants et des penseurs indépendants, une morale dans laquelle la conscience contemporaine aurait trouvé tant d'éléments utilisables. Il a ainsi affaibli lui-même

et gratuitement, en lui imposant un cadre artificiel qui ne lui était nullement nécessaire, en lui donnant l'aspect d'une institution absolument factice, un système d'idées morales qui semblait parfaitement viable.

* * *

Ce système offrait même cette particularité, qui pouvait lui assurer une attention assez générale et assez durable, et lui permettait de maintenir la conscience en éveil : c'est qu'il ne rentre dans aucune des catégories morales toutes faites.

Il est positif, car il écarte tout fondement abstrait et absolu, il ignore tout principe qui dépasse l'expérience historique et sociale comme toute perspective qui dépasse la vie terrestre; mais il est idéaliste et proteste avec la dernière énergie contre tout utilitarisme étroit, contre tout matérialisme pratique qui réduirait le but de l'activité et le rôle de la civilisation au progrès du bien-être.

Sa morale est spirituelle, tout en se gardant, grâce à son point de vue strictement social, des dangers du subjectivisme.

Comte n'est certes pas intellectualiste, mais il est encore moins sentimental ou mystique.

Il n'est pas individualiste, puisque pour lui le droit individuel est un principe anarchique dans l'ordre économique et dans l'ordre politique; mais il n'est pas non plus socialiste parce que, à ses yeux, le socialisme serait le communisme, l'absorption de la personne humaine, le régime de la contrainte, et la domination des intérêts matériels. Il n'y a chez lui qu'un socialisme en quelque sorte tout moral et tout intérieur à la conscience de chacun, en tant que chacun doit se considérer comme l'organe d'une fonction sociale.

Il n'est pas libéral, au sens ordinaire du mot, puisqu'il nie la souveraineté du peuple, le système du suffrage, l'autorité politique de l'individu; mais nous avons vu qu'il n'est pas pour cela partisan d'un régime de compression et de contrainte.

Il n'est pas enfin révolutionnaire, car il veut que le principe d'ordre domine et que le progrès soit le « développement de l'ordre ». Mais il n'est pas davantage rétrograde, puisqu'il ne demande sur aucun point un retour au passé tel quel — ni même simplement conservateur, puisqu'il ne veut utiliser les forces sociales présentes que pour des fins nouvelles et en vue d'un régime nouveau.

C'est que, à ses yeux, dans l'humanité, régénérée comme il l'imagine, toutes ces antithèses, simplement expressives de l'imperfection des choses humaines et de la nécessité d'obtenir l'équilibre par

l'opposition de forces contraires, perdraient leur sens et se concilieraient dans une harmonie véritable. Ainsi donc, si ces antithèses s'effacent chez Comte, ce n'est pas grâce à un syncrétisme sans méthode qui accepterait de toutes mains les idées les plus opposées, mais grâce à la situation vraiment originale qu'il a su prendre.

C'est pourquoi, bien qu'assurément ni le système politico-religieux de Comte, ni même sa morale telle quelle ne paraissent de nature à se faire accepter de la conscience contemporaine, ils peuvent lui être encore d'un grand profit. Ce systématique est capable d'ouvrir nos esprits aux conceptions les plus diverses, cet entêté et ce dogmatique peut devenir l'auxiliaire de notre esprit critique, cet adversaire de la liberté de penser contribue à affranchir notre esprit de ses propres préjugés, cet ennemi de toutes les théologies nous apprend à rendre justice aux religions du passé, cet utopiste nous enseigne à tenir compte de l'histoire et de la solidarité des générations, ce fondateur du positivisme enfin nous invite à n'être pas trop étroitement positifs et à réserver la meilleure part de nous-mêmes à la vie spirituelle et au dévouement social.

GUSTAVE BELOT.

DE LA SENSATION A L'INTELLIGENCE

(*Suite et fin* [1].)

IV. — *Types aberrants.*

Ce sont des sujets qui se distinguent de la moyenne par quelque développement spécial d'une faculté. J'ai eu la bonne fortune d'en rencontrer deux; l'un est principalement un *visuel*, et le second un *verbal*.

1° Type visuel.

M. Jean Phil..., trente-huit ans, philosophe et médecin, depuis longtemps fait de la psychologie et a l'habitude des expériences. Il paraît être doué d'une bonne mémoire visuelle. Autrefois, sa conviction était qu'il était surtout visualisateur; aujourd'hui, il pense avoir perdu un peu de ce don. Expériences peu nombreuses, insuffisantes pour déterminer approximativement un degré quelconque de perception, très suffisantes pour montrer ce qu'il y a d'original dans le mode d'interprétation de M. J. P. Il tient compte, de temps en temps, du nombre des contacts; il sait que toutes les fois qu'il perçoit un contact unique, l'écartement est plus petit que s'il en perçoit deux; de plus, il se rend compte que certains écartements sont plus grands que d'autres, quoique dans les deux cas qu'il compare, il sente les pointes doubles. Le fait caractéristique, est l'emploi qu'il fait de l'image visuelle. Il visualise beaucoup : « J'ai une tendance, dit-il, pour arriver à discerner les deux pointes, à visualiser ». Nous insisterons sur deux faits, la richesse de ces images visuelles et leur fonction. Leur richesse se manifeste dans un grand nombre de réponses.

« J'ai eu, dit-il, la sensation d'un glissement sur la peau, cela a dominé. D. Comment? R. J'ai vu la peau glissant sur le plan aponévrotique; je me suis figuré une peau mince, un peu rude, légèrement rosée; et j'ai vu l'aponévrose très nettement, plus nettement que la peau. C'est un souvenir d'anatomie, de dissection ou de figure; j'ai vu en outre l'instrument (l'esthésiomètre), le vôtre, et c'est bien celui-là que je vois; je vois les deux tiges d'acier, avec la

1. Voir le numéro de novembre 1903.

forme que je leur connais. Je ne l'aurais pu imager sans elles. Cela bouleverserait mon image de les voir dorées. » On remarque combien cette représentation visuelle renferme de détails. Est-ce là une évocation volontaire? Presque : « Je n'ai pas eu cette représentation au début; mais je l'ai eue, dès que je me suis aperçu qu'elle était commode. C'est un peu volontaire au début; j'ai cherché quelque chose. Maintenant, c'est volontaire comme interprétation. Je perçois d'abord le contact (sensation tactile) pris au moment où je cherche à savoir si je sens le contact sur deux points séparés de la peau, pour prolonger le contact et l'expliquer, je tombe sur cette interprétation, et je visualise les tiges de fer. » — « C'est pour débrouiller une sensation confuse que j'ai cherché cet artifice ». — « Le discernement des pointes... devient visuel quand c'est difficile. Il y a deux choses : la sensation sous-cutanée, que je sens et qui est tactile; et au-dessus de cela, il y a la visualisation. Quand l'écart est assez grand, le tactile me suffit pour débrouiller. Quand l'écart est petit, je visualise en me représentant les pointes de compas dans une position telle que je m'explique ce qui se passe sous ma peau. » Cette mise en rapport du tactile et du visuel n'est pas toujours possible : « Dans ce contact, je n'ai senti qu'une pointe; j'ai cherché la seconde (il savait qu'il y en avait deux) et je ne l'ai pas trouvée. J'ai visualisé cette seconde pointe, et je n'ai pas pu la visualiser de manière qu'elle porte sur la peau : *elle est restée en l'air*; la pointe qui portait m'a paru un peu large. » — « Quand la sensation (tactile) paraît plus large, la pointe (visuelle) se déforme, elle est plus large, moins nette, et je vois surtout la peau. » — Ce sujet arrive à voir simultanément quatre pointes, c'est-à-dire celles des deux contacts à comparer. Les pointes du premier contact peuvent (dans cette visualisation), coïncider avec celles du second; quand elles ne se coïncident pas, elles apparaissent plus transparentes, plus vagues, plus flous, comme un pointillé de dessin, comme une ombre de sépia, comme une photographie spirite. L'ombre reste là quand la pointe est partie. » Il est incontestable qu'en attirant l'attention de M. P. sur ses images visuelles, en l'obligeant à nous les expliquer, nous avons favorisé sa visualisation; mais ce n'est pas nous qui avons créé cette disposition, et la preuve, c'est que de semblables questions, posées à d'autres personnes, ont eu un effet tout différent.

Je pourrais citer, comme contraste, Mme H., une dame de cinquante-cinq ans, qui a quelque habitude du langage psychologique et qui, malgré toutes mes questions, n'a jamais visualisé les contacts. Elle a porté sans cesse son attention sur la sensation tactile,

et du reste elle donne plusieurs détails sur la sensation tactile proprement dite ; ainsi, elle s'intéresse à l'intensité des deux points, trouve souvent que l'un est plus fort que l'autre, s'attache à dire à quel endroit de la main ils se trouvent, se plaint de la rémanence des sensations tactiles. Elle se représente la distance des points, sans avoir aucune représentation visuelle de sa main. « Je ne vois pas ma main, je sens les deux points. *D.* Vous ne vous représentez pas l'instrument? *D.* Non, je n'ai aucune vision de l'instrument. *R.* Comment sentez-vous la distance des points? *R.* C'est difficile. Pourtant, je la sens très bien. Je sens un point de la peau, et puis l'autre point qui est si proche. *D.* Vous sentez quelquefois votre peau glisser? *R.* Oui, alors cela gène. *D.* Est-ce que vous la voyez glisser? *R.* Non, je ne la vois pas, je sens que ça glisse. » Cette personne a des perceptions très peu fines.

2° Type verbal.

Le sujet de l'observation est une jeune femme de vingt-huit ans, Mme V. H., qui a bien voulu m'accorder deux séances. C'est une femme intelligente, instruite en psychologie. Elle connaît notre langue technique et s'en sert avec précision; elle s'est prêtée à maintes expériences sur la sensibilité tactile, il y a quelques années ; M. V. H. a étudié avec elle le procédé de localisation des sensations tactiles. Cette instruction particulière exercera, comme on va le voir, une influence sur ses réponses; et par là, ses réponses ressembleront un peu à celles de M. V. H.; cependant la nature psychologique de ces deux personnes est très différente, et ces différences se manifesteront curieusement, malgré l'analogie de la culture. Mme V. H. appartient au type verbal, et nous verrons de quelle ressource le langage est pour elle.

Je résume dans le tableau suivant les résultats numériques de deux séances.

Expériences de toucher sur Mme V. H.

ÉCARTS	RÉPONSES		EXPRESSIONS DE DOUTE
	justes	fausses	
5 — 12	3		0
5 — 11	5	1	1
5 — 10	9	2	1
5 — 8	3	9	5
5 — 6	4	7	1

Ces chiffres serviront simplement à montrer que Mme V. H. discerne sans finesse tactile, puisqu'elle ne perçoit pas la différence entre 5 et 8 millimètres.

Mme V. H. nous a très clairement expliqué comment elle procède pour comparer les écarts. Elle se sert exactement des mêmes signes que M. V. H. Ces signes sont :

1° *La discrimination des pointes.* Mme V. H. sait parfaitement bien, par son éducation antérieure, que deux pointes suffisamment rapprochées donnent une impression unique et vague; elle utilise assez souvent cette notion pour deviner la grandeur de l'écartement. Exemple : Voici la première réponse qu'elle fait : j'ai fait sentir successivement les deux écarts 5 millimètres et 10 millimètres. « La première fois, j'ai très bien senti une pointe; et la deuxième fois, j'ai bien senti deux pointes avec une distance pas très grande; alors, je dis que la seconde fois la distance est plus grande. »

2° *La localisation concrète.* Je ne trouve pas d'exemple bien net de localisation abstraite; mais les localisations concrètes sont abondantes, surtout dans la seconde séance; j'y vois un souvenir d'expériences anciennes sur la localisation; ces expériences ont laissé chez Mme V. H. une habitude qui persiste et pèse sur sa pensée actuelle. Cette localisation revêt un caractère particulier. Elle paraît se faire en termes visuels très faibles, et pour une plus grande partie, en mots; en outre, la localisation paraît être moins un raisonnement serré et sérieux qu'une image, une métaphore. En voici quelques cas : « Je crois que le premier écartement est plus grand, parce que quand vous m'avez touché, j'ai pensé que c'était aussi espacé qu'une veine de ma main. » Elle ne dit pas que les deux pointes étaient placées de part et d'autre de la veine, mais que leur écartement était égal au diamètre de la veine. C'est une comparaison, une image. Dans une autre réponse, elle affirme la pauvreté de la représentation visuelle : « Je me suis représenté le premier métacarpien (elle veut dire le second, celui de l'index) et les pointes à cheval sur le métacarpien. L'os, je l'ai perçu visuellement, isolé, et très vaguement, comme un petit os sur la table, je veux dire sans relation avec les autres métacarpiens, et sans relation avec ma main en général. Je me suis décrit avec des mots la position des pointes à cheval sur la métacarpien; c'est gênant pour moi ». Une autre fois, elle dit qu'elle s'est représenté la position des pointes par rapport au métacarpien, mais elle ajoute que ce n'est pas une représentation visuelle. Une autre fois encore, elle ignore en quoi consistait cette représentation. « Je me suis représenté leur position floument, quelque chose entre visuel et verbal. Peut-être est-ce une sensa-

tion visuelle très effacée, ou peut-être est-ce une parole qui est à la limite de la parole. »

Il y a donc des analogies entre les procédés d'analyse de M. V. H. et de Mme C. H., et aussi de profondes différences. L'analogie vient de ce que tous deux se servent de localisations concrètes et se représentent la région de leur main qui est touchée; ils font même intervenir cette représentation avec plus ou moins de bonheur dans la comparaison des écarts. Mme C. H. me met elle-même, spontanément, au courant des raisons pour lesquelles elle fait usage de ces localisations visuelles. « Sur cet endroit de la main, me fait-elle remarquer après avoir senti un contact, j'ai une tendance à avoir des images visuelles, parce que j'ai fait des expériences avec V. H. » J'attribue donc, comme je l'ai déjà dit, cette analogie dans les procédés employés à une identité de culture psychologique. Ce fait prouve que les expériences laissent une trace, et rendent certaines interprétations tout à fait factices.

Mais il y a une grande différence d'idéation entre M. V. H. et Mme C. H. Le premier paraît, dans l'intervalle entre les deux contacts, conserver le souvenir tactile du premier contact, bien qu'il se plaigne souvent que l'intervalle est trop long et que la sensation tactile le fuit, disparaît. Mme C. H. a en quelque sorte renoncé une fois pour toutes à conserver le souvenir sensoriel du contact, parce que sa mémoire est impuissante à cette conservation (bien qu'elle se plaigne souvent d'avoir des sensations consécutives du toucher qui la gênent); elle remplace le souvenir sensoriel par une appréciation verbale qui est ici un procédé de mnémotechnie. Mme C. H. m'apparaît surtout comme une verbale, qui supplée à un défaut de mémoire sensorielle.

Je donne quelques citations des réponses où elle explique son procédé de mnémotechnie. « D'habitude, j'apprécie en centimètres (la sensation d'écartement); j'oublie toujours les sensations, je ne me rappelle que les appréciations. » Il en résulte qu'elle ne compare pas des sensations, mais des mots : « Le deuxième contact est plus grand, dit-elle une fois, car j'ai apprécié le 1er à 5 mm., et le deuxième à un peu plus ». Ce sont bien deux jugements séparés, indépendants, qu'on rapproche ensuite. M. Larg., M. V. H. nous ont dit, eux aussi, qu'ils faisaient des jugements analogues, mais seulement dans quelques cas particuliers; et ils avaient en outre des comparaisons de sensations ou de représentations. Mme C. H. ne se sert que d'un seul procédé, de jugement verbal, et avec tant d'ampleur que nous pouvons voir quels en sont les avantages et les inconvénients. Ce sont les inconvénients surtout qui me frappent. D'abord,

cette comparaison pèche souvent par son indétermination; quand le sujet n'a pas pris la précaution de faire son évaluation en millimètres, il se trouve désorienté. Exemple : j'ai appliqué successivement les deux écarts 5 mm. et 10 mm. Mme C. H. dit : « Le deuxième est plus petit que le premier. Je ne les ai pas déterminés en millimètres, mais j'ai dit que c'*était petit*; et comme il était difficile de se rappeler ce que veut dire petit, je ne suis pas sûre. » L'observation est juste; le mot n'a pas la finesse de détail de la sensation, il en est, à certains points de vue, un substitut tout à fait infidèle[1]. Autre inconvénient : comme la sensation est oubliée, Mme C. H. ne peut pas nous dire sur quel fondement son jugement repose. Je lui pose une fois la question : *D.* Qu'est-ce qui vous fait dire dans un cas qu'il y a telle appréciation de distance et dans tel autre cas telle autre appréciation? *R.* Mon appréciation ne repose sur rien que je puisse dire; je n'ai pas l'impression d'être exacte, au contraire. « Je me suis représenté avec des mots la position des deux écartements; quelquefois ce sont des mots, tout à fait distinctement, comme si je me parlais à moi-même; et d'autres fois, ce sont des mots plus flous. » Et si on l'empêchait de parler? « *R.* Je n'y arrive pas; je ne peux pas m'empêcher de juger; sans cela, je suis très incertaine, je dis simplement au hasard. »

Le langage intérieur, qu'il soit auditif ou moteur, joue un rôle important à ce que je crois dans la vie psychique de tout le monde; mais ce rôle n'est pas le même chez tous. Le langage peut être l'élément principal de la pensée, ou un élément accessoire; il peut, pour employer une comparaison, faire le chant ou seulement l'accompagnement. Dans un travail tout récent, qui avait un autre but, un psychologue américain, Bagley, a bien montré[2] la réalité de la distinction que je propose; il a étudié comment on reconstitue la totalité d'un mot ou d'une phrase dont on n'a entendu qu'un fragment; et il a constaté que dans cette reconstitution on fait un acte d'idéation qui est composé, en majeure partie, d'images visuelles et de parole intérieure; tantôt c'est l'image visuelle qui prédomine; notre attention se fixe sur un tableau; la parole est en sourdine; tantôt au contraire, par permutation des rôles, l'image visuelle devient pâle, vague, accessoire, et un mot ou une phrase sont entendus ou prononcés intérieurement, non plus en sourdine, mais avce éclat, et souvent même sur un ton emphatique. Je crois que l'analyse précédente est très fine et très exacte; elle n'est pas seule-

1. J'ai montré récemment les insuffisances du langage pour décrire les sensations. Voir mon livre sur l'*Étude expérimentale de l'intelligence*.
2. *Psychological Review*.

ment vraie de ces expériences particulières et précises qu'a imaginées l'auteur américain, elle représente, selon moi, un des caractères les plus importants de notre pensée, qui est surtout verbo-visuelle, avec prédominance, tantôt de la vision, tantôt du verbe.

Il me semble que chez Mme C. H., le développement de la parole intérieure est en rapport avec deux insuffisances psychologiques: l'une est l'insuffisance de la mémoire de la sensation, l'autre est l'inhabileté de la visualisation.

« Quand je veux me représenter un objet, écrit-elle dans une observation détaillée que je lui ai demandée, je me le décris verbalement; pour retenir un objet quelconque, il faut aussi que je me le décrive. Même en regardant des tableaux, je me les décris verbalement; j'exprime toujours avec des mots l'impression qu'ils me font.

« J'ai été sujet pour des expériences de mémoire visuelle. Je devais comparer des lignes de différentes longueurs entre elles et dire laquelle des deux était la plus longue. L'expérimentateur m'avait priée de ne pas déterminer leurs longueurs en me disant que telle ligne avait 5 cm., telle autre 7, donc la deuxième était plus longue. Je devais les regarder successivement et dire laquelle était la plus longue sans déterminer verbalement leurs longueurs. Dans le dernier cas j'étais tout à fait incertaine de mes réponses. J'étais infiniment plus sûre de moi quand je pouvais les déterminer verbalement. »

Voilà pour la mémoire en général. Voici maintenant ce qui concerne la visualisation. J'ai moi-même attiré l'attention de Mme C. H. sur la plasticité des images mentales.

Certaines personnes, lui ai-je dit, peuvent transformer à volonté leurs images, d'autres n'y réussissent pas. Ainsi orientée, elle a écrit les lignes suivantes, qui montrent qu'elle a une très médiocre action sur son imagerie mentale.

« J'ai la mémoire visuelle assez bonne. Il m'arrive quelquefois d'avoir des images visuelles très nettes mais qui ne durent que très peu de temps. Je vois quelquefois des paysages avec couleurs; aussitôt que je veux mieux les voir, ils s'effacent. Ces images visuelles sont involontaires, elles viennent malgré moi, et un effort de volonté même intense ne peut pas en faire revivre. Si j'essaye par exemple de me représenter M. X., je n'arrive pas à le voir tel qu'il est en réalité, mais à force d'efforts j'ai une sorte d'image très indistincte de sa photographie. La représentation est si indistincte que je ne sais même pas si je peux lui donner le nom de M. X; sur sa photographie, je ne vois que très indistinctement sa tête (grandeur qu'elle a sur la photographie); et si je porte mon attention sur la

porte devant laquelle il est assis, il m'est impossible de me représenter en même temps sa tête. C'est comme une toute petite parcelle floue qui émerge d'un tout indifférent. Ceci ne me gène pas le moins du monde pour très bien me rappeler tous les détails de l'objet auquel je pense. »

Ces détails montrent les conséquences que ce type mental peut avoir pour la perception et l'appréciation des sensations dans des conditions particulières. Si Mme V. H. n'arrive point à saisir par comparaison des différences plus fines que 5-10, on peut supposer à bon droit que cette apparente obnubilation sensorielle provient de son type verbal; les mots lui manquent pour nommer des différences plus fines, surtout en ce qu'elles ont de caractéristique.

V. — Deux sujets hyperesthésiques.

L'hyperesthésie des organes des sens est un phénomène qui attire toujours l'attention, parce qu'il renferme quelque chose de merveilleux. Je crois qu'il existe dans la science quelques faits bien authentiques d'hyperesthésie; mais l'analyse n'en a jamais été poursuivie avec méthode.

J'emploie le terme hyperesthésie dans une acception toute pratique; j'entends par là une acuité de perception qui est très supérieure à la moyenne de perception des individus. Je ne fais pas de distinction entre le cas où cette hyperesthésie provient de l'état de sensibilité des organes sensoriels et celui où elle doit être plutôt rattachée à un mode particulier d'interprétation. Est-ce l'organe qui est subtil chez l'hyperesthésique, ou bien est-ce l'intelligence? Je crois qu'il serait assez difficile, dans bien des cas, de le savoir.

L'opinion commune est que les sujets hyperesthésiques sont des sujets d'exception, et souvent des malades. J'ai été bien étonné de rencontrer, dans des recherches qui en somme ont porté sur un très petit nombre de personnes, deux sujets hyperesthésiques. Cela me laisserait supposer que l'hyperesthésie est plus fréquente qu'on ne croit. On ne la trouve pas plus souvent parce qu'on ne sait pas la chercher. Voilà du reste une vérité assez banale, qu'on pourrait répéter à propos de bien des choses.

Dans des recherches antérieures avec la méthode du compas de Weber, j'avais rencontré deux sujets hyperestésiques; l'un, Marie, une femme de chambre de trente-cinq ans, était parvenue à sentir d'emblée, et sans exercice préalable, la dualité de pointes posées sur le dos de la main avec un écart de 5 millimètres seulement; elle ne confondait point ce contact avec celui que donne une pointe

unique. C'était une hyperestésique naturelle. L'autre était au contraire une hyperesthésique de culture. C'est une jeune fille de dix-sept ans, Marguerite, intelligente et instruite, à qui j'avais si bien fait la leçon pour la bonne interprétation de ses sensations tactiles qu'elle en était arrivée à distinguer deux pointes, à la nuque, quand l'écart n'était que de 0 cm. 5. Voici des chiffres extraits d'une expérience où j'appliquais sur la nuque tantôt une pointe unique, tantôt deux pointes avec des écarts variant de 0 cm. 5 jusqu'à 3 cm. 5. Pour la pointe unique, elle a été perçue unique 18 fois, et double 3 fois; on peut donc dire qu'elle est toujours perçue exactement; pour la pointe double avec écart de 0 cm. 5, la perception double a lieu 16 fois, et 3 fois seulement le sujet croit avoir affaire à une pointe unique; même proportion de réponse pour l'écart de 1 cm.; pour l'écart de 1 cm. 5, une seule erreur pour 20 réponses justes; et enfin, pour les écarts supérieurs à 1 cm. 5, unanimité de réponses justes. C'est un beau cas d'hyperesthésie; car d'après les tableaux de Weber, il faut que les pointes posées à la nuque soient écartées de 5 cm. 4 pour être perçues doubles. Ici, un écart 12 fois plus petit est suffisant.

Dans mes nouvelles expériences sur la sensibilité différentielle, j'ai aussi rencontré deux sujets hyperesthésiques; le premier est encore cette Marie, la domestique que j'ai appelée l'hyperesthésique naturelle. Elle m'a fourni des résultats vraiment étonnants de finesse tactile, et je vais en parler dans un instant. Marguerite n'a pas conservé son hyperesthésie; elle s'est montrée un sujet fort médiocre, elle qui était si brillante pour percevoir la dualité des pointes. J'ai parlé d'elle plus haut, sous la rubrique des *inconscients*, car elle ne sait pas expliquer les procédés dont elle se sert pour comparer les écarts, et ses perceptions sont très obtuses. Ce fait montre bien combien certaines hyperesthésies sont instables; c'est que probablement elles dépendent de l'interprétation, mieux encore, d'un certain truc d'interprétation que le sujet peut tantôt attraper, tantôt manquer.

Notre seconde hyperesthésique nous montre une conduite inverse de celle de Marguerite. C'est Mme C..., une jeune mère de famille, de trente-cinq ans environ, qui, pour la distinction des pointes, n'a pas su déployer une grande intelligence; je suis bien arrivé à faire son éducation du toucher, mais avec quelle peine! Elle me semblait atteinte de bêtise tactile. J'ai été bien surpris de constater que, pour la sensibilité différentielle, elle a eu des perceptions d'une finesse étonnante.

Je vais exposer avec quelques détails ces deux cas d'hyperesthésie.

1re Hyperesthésique.

D'abord, Marie. J'ai parlé d'elle assez souvent dans des travaux antérieurs, car elle m'a servi déjà de sujet pour bien des expériences. C'est une domestique, de trente-cinq ans environ, qui ne passe pas pour avoir une intelligence brillante; cependant, elle ne manque pas absolument de jugement; son trait caractéristique est la nonchalance et une inertie complète de l'amour-propre. Elle s'intéresse à peu de chose, et nullement à des expériences sur le toucher. Il faut l'exciter sans cesse pour qu'elle ne soit pas distraite.

L'exactitude de ses réponses a été parfois curieuse; dès la première séance, elle s'est montrée merveilleusement habile à saisir une différence d'écartement extrêmement petite; elle y arrivait sans dressage préalable, d'emblée; j'ai supposé qu'avec de la culture cette hyperesthésie pourrait augmenter encore; mais je n'ai rien obtenu de ce que je cherchais. J'ai fait, dans le cours de trois mois, du 19 décembre 1901 au 19 mars 1902, sept séances d'esthésiométrie avec elle. Tantôt son hyperesthésie se manifestait comme la première fois, tantôt elle disparaissait complètement. Cette inconstance de l'hyperesthésie se produisait, non d'un moment à l'autre, mais d'une séance à l'autre. Je me suis souvent dit que si j'avais voulu rendre une autre personne témoin des résultats, je ne l'aurais rien moins qu'édifiée sur leur authenticité. Peut-être pourrait-on expliquer par des causes analogues les mésaventures de tant d'hypnotiseurs qui annonçaient chez leurs sujets des phénomènes d'hyperesthésie extraordinaires; puis, au contrôle, on ne trouvait rien. Il est clair que, dans ce cas, un examen isolé n'a pas force probante; il faut avoir la patience de n'établir son opinion que sur un ensemble de recherches.

Je donne ci-dessous des résultats de l'examen de la sensibilité pendant sept séances.

Observations.

1re séance. — L'ordre suivi est l'ordre décroissant; 5 fois on présente l'écart 5-7, ensuite 10 fois l'écart 5-6, ensuite 15 fois l'écart 5-5,5, et enfin 5 fois l'écart 5-5,25. En général, pour chaque couple d'écart, on suit l'ordre alternatif : le plus grand est présenté tour à tour le premier et le second : mais on évite toute régularité.

La différence 5-5,25, est perçue.

Première séance. — 17 décembre 1901.

ÉCARTS	RÉPONSES		ÉCARTS JUGÉS PAREILS
	exactes	fausses	
5 — 7	4	0	1
5 — 6	7	0	3
5 — 5,5	8	1	6
5 — 5,25	5	0	0

2e séance. — L'ordre suivi est l'ordre décroissant.

Engelures à la main gauche.

La différence 5-6 est perçue; celle de 5-5,5 ne l'est pas.

Deuxième séance. — 23 décembre 1901.

ÉCARTS	RÉPONSES		ÉCARTS JUGÉS PAREILS
	exactes	fausses	
5 — 6	8	3	2
5 — 5,5	2	2	1

3e séance. — Trois séries d'expériences. Dans chacune d'elles, l'ordre suivi est l'ordre décroissant. Conditions déplorables; engelures à la main gauche, et état de distraction permanente, avoué par le sujet à la fin de la séance.

Pas de seuil déterminable. L'écart 5-8 n'est pas perçu.

Troisième séance.

ÉCARTS	RÉPONSES		ÉCARTS JUGÉS PAREILS
	exactes	fausses	
5 — 8	25	28	2
5 — 7	15	12	1
5 — 6	9	8	1

4e séance. — Bonnes dispositions. La différence 5-6 est perçue.

Quatrième séance. — 8 janvier 1902.

ÉCARTS	RÉPONSES		ÉCARTS JUGÉS PAREILS
	exactes	fausses	
5 — 7	3	0	0
5 — 6	23	5	6

5e séance. — Bonnes dispositions. L'ordre des excitants est le suivant. La différence à 5-5,5, est perçue.

Cinquième séance. — 17 janvier 1902.

ÉCARTS	RÉPONSES		ÉCARTS JUGÉS PAREILS
	exactes	fausses	
5 — 10	12	0	0
5 — 6	8	1	4
5 — 5,5	9	0	8

6e séance. — Bonnes dispositions. La différence 5-6 est perçue.

Sixième séance. — 29 janvier 1902.

ÉCARTS	RÉPONSES		ÉCARTS JUGÉS PAREILS
	exactes	fausses	
5 — 6	11	0	5

7e séance. — Les dispositions d'esprit paraissent bonnes; la peau de la main est irritée, et le sujet se plaint de sentir douloureusement les contacts; la veille elle a fait la lessive. Aucune finesse de perception tactile. C'est à peine si 5-8 est perçu.

Septième séance. — 19 mars 1902.

ÉCARTS	RÉPONSES exactes	RÉPONSES fausses	ÉCARTS JUGÉS PAREILS
5 — 20	2	0	0
5 — 15	2	0	0
5 — 12.5	2	0	0
5 — 10	2	0	1
5 — 9	1	0	1
5 — 8	2	0	0
5 — 7	1	0	1
5 — 6	0	0	2
5 — 5,5	6	8	10
5 — 5,25	0	1	1

Ces résultats sommaires pourraient laisser des doutes; on se demandera comment les écartements se succédaient, et si je n'ai pas par hasard suivi un ordre trop apparent, que mon sujet aurait pu deviner. Je vais entrer dans quelques détails. Les contacts étaient faits successivement sur le dos de la main gauche, et autant que possible au même endroit, ce qui est d'autant plus facile pour Marie que chez elle la pointe de l'instrument produit une dépression qui reste visible pendant assez longtemps. Une durée de 6 secondes s'écoulait entre les deux contacts à comparer; ce temps est un peu long; il était exigé à ce moment-là par la nécessité de modifier l'écart des pointes au moyen d'une vis (j'ai fait changer, depuis, ce dispositif incommode). Je rappellerai que Marie a les yeux fermés, la tête tournée vers la droite, et ne peut pas voir sa main gauche. Une supercherie aussi grossière, consistant à regarder la main et l'instrument, ne servirait du reste à rien; car comment le sujet pourrait-il, en épiant brusquement l'esthésiomètre, s'apercevoir que l'écart est tantôt de 5 millimètres et tantôt de 6 millimètres? Il faudrait, pour s'en rendre compte, regarder l'instrument bien attentivement. Ce qui est à craindre, ce sont plutôt les supercheries inconscientes, les petites conjectures d'un sujet attentif qui, à certains signes, prévoit qu'on va faire sentir un grand écart d'abord, et un petit écart ensuite; le bruit que fait l'expérimentateur, le temps qu'il met à changer le réglage de l'instrument peuvent servir d'indices, parfois, à un sujet qui est de bonne foi, et ne se rend même pas compte qu'il triche. Après avoir étudié la question avec soin, je ne suis pas arrivé à comprendre comment Marie aurait pu deviner ce que je faisais.

Le caractère principal de son hyperesthésie a été l'inconstance; certains jours, elle était très nette; d'autres ours, elle disparaissait.

Parfois il a été possible de constater certaines conditions matérielles (engelures, etc.), qui ont influencé la sensibilité tactile.

A chaque séance, je demandais à Marie les raisons de ses jugements. Le pourquoi que je lui adressais revenait sans cesse, et finissait par l'importuner. C'est à grand'peine que j'ai obtenu des explications. Ces explications sont disséminées dans les six séances: je les groupe ici sous un certain nombre de chefs principaux.

1° Grosseur apparente des pointes. Marie sait que je me sers toujours des mêmes pointes; mais elle remarque que les pointes écartées semblent plus fines que les pointes rapprochées. Beaucoup de mes sujets savent que les pointes très rapprochées donnent une sensation unique; mais ils ne disent pas que lors même qu'elles sont distinctes, elles donnent une sensation de pointes plus grosses que si elles sont écartées davantage. Cette remarque appartient en propre à Marie. Je transcris quelques-unes de ses réflexions : « Quand les pointes sont plus rapprochées, cela me fait l'effet d'une seule pointe, d'un clou; — et puis la pointe paraît plus grosse que quand l'écart est plus grand, *même quand elles sont doubles.* » — « Je sens les pointes plus fines quand elles sont plus éloignées. »

2° Quand les pointes sont plus rapprochées, elles pressent davantage. C'est un signe nouveau de perception; nous ne l'avons pas encore rencontré. Marie le signale dès la seconde séance, et y revient très souvent. Elle le décrit dans des termes très variés. Pour un grand écart, elle dit que les pointes sont plus *douces*; pour un petit écart, les pointes sont plus *dures*. Quand l'écart est plus petit, dit-elle une autre fois, on sent davantage la pointe, c'est comme si elle pénétrait plus profondément dans la chair; quand l'écart est plus grand, ça pince moins la peau, c'est moins dur à la main, c'est moins douloureux [1].

Voilà les seuls signes de sensation dont elle a conscience; chez elle, aucun effort de localisation. « Je me représente ma main comme si je la voyais. *D.* Avez-vous pensé à la position des pointes sur la main? *R.* Je n'ai pas pensé à cela; je ne me rends pas compte si c'est sur un os ou entre deux os; les nerfs de ma main ne me servent pas pour cela. » Deux mois avant, elle m'a déjà fait les mêmes réponses. « Je me représente ma main comme si je la voyais, je ne me représente que la distance, sans penser aux pointes ». Ainsi, la méthode indirecte de la localisation n'est pas employée.

1. J'ai mesuré, avec un instrument spécial, le degré de pénétration des pointes dans les téguments; des pointes de même nature et supportant le même poids, pénètrent davantage, quand elles sont plus rapprochées, toutes choses égales d'ailleurs; sur la main de Marie, la pénétration varie avec l'écart des pointes, de 1 à 3 millimètres.

Se sert-elle du langage, cette autre méthode indirecte? J'ai eu quelque difficulté à me faire comprendre de Marie; il s'agissait de traduire dans le langage vulgaire, qui est bien vague, de très fines distinctions psychologiques. Marie est comme les ignorants qui, lorsqu'ils veulent vous faire comprendre la pensée qu'ils ont eue, la mettent sous forme de dialogue : « je me suis dit, etc. »; c'est là surtout une manière commode de s'exprimer, et on aurait tort d'en conclure que la parole intérieure est intervenue; et si réellement elle est intervenue, ce n'est pas une preuve qu'elle était au premier plan, et jouait le rôle principal. Je crois qu'il est intéressant de transcrire le dialogue échangé entre Marie et moi; on devine quelle peine un psychologue éprouve à parler de psychologie avec une domestique illettrée : « *D.* Comment comparez-vous la seconde sensation à la première? *R.* Je tâche de me rappeler comment est la première. *D.* Vous vous la rappelez comme sensation du toucher? *R.* Oui. *D.* Vous ne vous la rappelez pas en mots, comme des mots que vous vous êtes dits? *R.* Oh! non. *D.* Est-ce que cette sensation du toucher reste dans la mémoire? *R.* Oui, jusqu'à ce que je vous aie répondu. *D.* Vous ne la sentez pas fuir, s'en aller, quand le temps se prolonge entre la première sensation et la seconde? *R.* Non, non. Quand vous touchez la première fois, je tâche de me rappeler la première pointe; et quand vous touchez la deuxième fois, je les compare l'une à l'autre. » L'explication est bien vague. Je reprends mes questions deux mois après; dans l'intervalle, j'ai oublié les réponses de Marie : « *R.* Quand vous appuyez la première fois, je me dis : ça, c'est petit; ça, c'est plus grand. Et la seconde fois, je compare les deux comme si je les voyais. *D.* Expliquez-vous, comme si vous les voyiez? Vous vous représentez les pointes comme si vous pouviez les voir? *R.* Non, c'est la sensation du toucher que j'ai sentie la première fois que je compare à la deuxième. *D.* La comparez-vous en paroles? Vous dites-vous : la première fois, je me suis dit que c'était assez grand; maintenant je me dis que c'est grand; alors, la seconde fois, je conclus que c'est plus grand que la première fois. Voilà en quoi consisterait une comparaison en paroles. *R.* Non, je ne compare pas les paroles, je ne m'arrête pas à cela. Quelquefois, la sensation, c'est dans votre idée qu'elle vous reste, quand vous ne la portez plus sur la main. Je pense : tiens, cette fois-ci, c'est plus petit ou c'est plus grand. Quand arrive la deuxième, on perd le toucher de la première, surtout quand elles ont lieu au même endroit. Alors, cela vous reste dans l'idée, comment était la première impression. » Je ne donne pas ce dialogue comme une merveille de précision et de clarté. Tout ce que j'en

conclus, c'est une probabilité; il me paraît probable que Marie conserve le souvenir de la sensation tactile qu'elle a éprouvée, et qu'elle réussit à comparer souvenir tactile à sensation tactile.

Comme conclusion : Marie peut saisir une différence d'un demi-millimètre, sur un écartement de 5 millimètres. Pour être sûr de cet écartement, j'ai fait construire un appareil spécial, plus précis, où les pointes se déplacent à l'aide d'une vis micrométrique qui me permet de leur donner des écartements variables, à un vingtième de millimètre près.

2e Hyperesthésique.

Examinons le cas de Mme Cra...; je l'ai étudiée pendant deux séances; chaque séance a duré environ deux heures et demie avec de longs intervalles de repos.

L'hyperesthésie de cette personne est aussi difficile à constater régulièrement que celle de Marie. Je l'observe dans certaines séries; elle est alors très manifeste; quelque temps après, ou dans une autre séance, je cherche de nouveau cette hyperesthésie, et je ne parviens pas à la trouver. Évidemment, c'est un phénomène très fugace.

Quelques détails ne seront pas superflus sur la singularité de cette hyperesthésie. C'est bien de l'hyperesthésie, puisque Mme Cra... a pu distinguer réellement entre 5 millimètres d'écartement et 6 millimètres; la proportion de réponses justes, pour cette comparaison, est bien supérieure à celle que donne le hasard. Voici le relevé de toutes les réponses; je les donne par séries; j'appelle série un ensemble de contacts qui ont eu lieu sans interruption, et ont été faits sensiblement dans les mêmes conditions; si, par exemple, on interrompt les expériences par un repos, et qu'on les reprenne ensuite, c'est une nouvelle série.

Comparaison entre les écarts 5e et 6e par Mme Cra...

SÉRIES	RÉPONSE		EXPRESSIONS DE DOUTE
	exactes	fausses	
1	12	1	4
2	5	4	1
3	4	3	1
4	5	2	2
5	9	2	4
6	16	3	3
Totaux.	48	15	15

Le nombre de réponses justes a été un peu plus que trois fois supérieur au nombre de réponses fausses. Il me paraît donc incontestable que Mme Cra... a bien perçu la petite différence de 1 millimètre sur 5. Mais elle ne l'a pas perçue constamment; la deuxième série et la troisième série sont assez mauvaises, la quatrième aussi; son hyperesthésie, dans ces séries-là, semblait s'être éloignée. Les séries 1, 5 et 6 sont excellentes. J'ai fait le même calcul pour ses réponses, quand les écarts à comparer étaient beaucoup plus grands. Pour arriver à de gros chiffres, je fais masse de toutes les réponses données pour des écarts de 5-10, de 5-11, 5-12, 5-13, 5-14, 5-15. Il y a eu 74 réponses justes, 25 fausses et 22 expressions de doute. Il me semble donc que Mme Cra... n'a pas été plus exacte pour la comparaison de ces derniers écarts, quoique la difficulté fut cependant bien moindre. C'est presque du paradoxe. Nous avions, dans les premières pages de cet article, annoncé ce fait singulier.

J'ai obtenu à grand'peine que Mme Cra... m'expliquât comment elle s'y prend pour faire sa comparaison. Elle se sert de deux signes, le plus ou moins de dualité des pointes et leur caractère piquant. Il est curieux que Marie, notre autre hyperesthésique, ait employé elle aussi ce second signe. Voici quelques-unes des réponses de Mme Cra...

Écarts

—

5-6. — Deuxième (écart) plus éloigné. Le premier, on dirait une simple piqûre. Le second, j'ai senti deux. *D*. C'est pour cela que vous avez pensé que le second écart était plus grand? *R*. Oui, monsieur.

6-5. — Deuxième plus rapproché. J'ai bien senti les deux pointes au premier, et moins bien la seconde fois.

5-6. — Tout semblable, une seule piqûre.

6-5. — Deuxième plus éloigné. Je le devine, je n'ai pas bien senti.

5-6. — Deuxième plus éloigné. J'ai bien senti deux piqûres, et à la première moins.

6-5. — Deuxième plus rapproché, parce que ça m'a bien plus piqué. *D*. Cela vous a fait mal? *R*. Oh! oui.

5-5,5. — Deuxième plus éloigné. Ça piquait moins fort.

On voit, dans les quelques chiffres d'écarts que je cite, que Mme Cra... a eu à comparer 5 et 5,5. Elle a fait cette comparaison 10 fois; elle m'a donné 6 réponses justes, 1 réponse erronée, et 3 expressions de doute.

En présence de ces résultats, je me demande s'il ne serait pas possible de cultiver cette hyperesthésie singulière, et d'en augmenter

le degré. C'est une expérience que j'aimerais reprendre, si j'en trouvais l'occasion[1].

V

Je cherche à tirer quelque conclusion des expériences précédentes Ce qui me frappe encore, c'est la très grande variété des différences individuelles. Il n'y a pour ainsi dire pas deux sujets qui perçoivent et surtout qui comparent de la même manière les deux écartements de pointes. Même pour une opération aussi simple, la psychologie individuelle joue un rôle énorme. Nous avons limité à quatre les procédés employés, mais ils sont certainement beaucoup plus nombreux. Nous n'avons cité que les plus typiques, ceux que les personnes réussissent le mieux à décrire.

Après avoir fait ainsi la part de la psychologie individuelle, je voudrais essayer de dégager ce qu'il y a d'essentiel dans ce travail de perception et d'interprétation. L'analyse devrait pouvoir séparer, si c'était possible, deux choses bien distinctes, la sensation et l'interprétation.

Dans les expériences précédentes, je n'y suis pas parvenu; pour une raison que je crois bien saisir; si l'interprétation de mes sujets est restée trop élémentaire et trop obscure, c'est que ceux-ci cherchaient avant tout à se bien tirer de la comparaison d'écarts que je leur demandais; l'introspection ne venait qu'après, et comme par surcroît; ils n'avaient donc pas la liberté d'esprit nécessaire pour bien s'examiner. J'ai repris les expériences d'une autre manière, et mis l'introspection au premier rang.

Voici comment je m'y suis pris. J'ai dit à mes sujets que j'allais leur faire sentir des pointes avec des écartements variables : leur devoir n'était pas d'apprécier ces écarts, ni de déterminer s'ils sentaient réellement une pointe ou deux; détermination bien inutile, leur ai-je dit, puisqu'il y aurait toujours deux pointes. Ils devaient s'attacher uniquement à me décrire ce qu'ils éprouvaient; et même ils devaient, dans la mesure du possible, décrire séparément la sensation et l'interprétation. J'ai eu soin, après cette explication verbale, de les interroger longuement après chaque contact; et selon mon habitude, j'ai écrit textuellement toutes leurs paroles.

Ensuite, pour achever l'expérience, je leur ai demandé de faire

1. J'ai observé depuis que la plupart des sujets, quand on les met sur la voie, reconnaissent que deux pointes rapprochées font une sensation plus douloureuse que deux pointes éloignées qu'on appuie avec la même force. Mais on ne pense pas à utiliser ce signe. Nos sensations sont probablement riches en signes inutilisés.

l'opération suivante; quand ils étaient arrivés à la perception d'une pointe unique, ils devaient faire un effort pour s'imaginer qu'ils percevaient deux pointes; à l'inverse, quand la perception de deux pointes avait été obtenue, ils devaient s'imaginer qu'ils n'en sentaient qu'une.

Dans les deux cas, il fallait me décrire, le mieux possible, comment se faisait l'opération.

J'espérais, par cet artifice, rendre bien sensible la part de la sensation, comparativement à celle de l'interprétation; et je crois en effet que le procédé est bon.

Ces nouvelles expériences, très longues et très minutieuses, ont été faites sur une dizaine de personnes. Je ne les résumerai pas toutes, mais seulement celles qui m'ont paru intéressantes.

Il faut d'abord éliminer le témoignage de quelques personnes; deux de mes sujets, des jeunes filles, que j'ai interrogées patiemment sur ce qu'elles éprouvaient comme sensations tactiles, se sont toujours et systématiquement bornées à me répondre qu'elles sentaient une pointe ou deux pointes. Il n'y a pas eu moyen de leur faire abandonner ces réponses stéréotypées. J'ai eu beau leur apprendre que le contact d'une pointe ou de deux pointes peut produire sur la peau plus de vingt sensations différentes. Rien ne montre mieux la persistance d'une première orientation, par inertie. Ces personnes avaient d'abord fait du *Weberisme*; j'entends par là qu'elles s'étaient exercées à deviner les nombres des pointes de compas qu'on appliquait sur leur main; cette préoccupation du nombre anesthésiait toutes leurs autres sensations.

Heureusement, chez aucun des autres sujets je n'ai rencontré cet obstacle. Il est vrai que ces autres sujets sont tous des adultes intelligents, ayant des connaissances particulières en psychologie. Ce sont MM. P. et L., chef des travaux et préparateur à mon laboratoire; le Dr Sim..., un de mes élèves; M. George A., professeur de philosophie; Mme H., qui a servi souvent à des expériences sur les sensations; je me suis soumis moi-même à l'expérience.

En général, il a paru très difficile de faire la part entre la sensation et l'interprétation. Aussi certaines personnes ont déclaré spontanément l'embarras qu'elles éprouvent à décrire la sensation sans faire de référence à la cause qui l'a produite, ou à l'aspect du tégument, en somme à des détails qui ne sont pas la sensation elle-même. Si on veut énergiquement se borner à décrire la sensation, la description devient tout à fait brève. Ainsi, M. A., malgré mon expresse recommandation, ne cesse de faire allusion à l'objet qui produit la sensation, l'appareil, ou la forme de la peau déprimée; il

me dit : « On a bien l'impression qu'on interprète pour préciser. Il me semble très difficile de distinguer ce qu'on sent réellement. » M. L. éprouve le même embarras. « J'ai, dit-il à propos du contact de deux pointes séparées par 5 millimètres, un sentiment de piqûre, et à côté un léger contact froid, sans sentiment de piqûre. Je ne peux pas arriver sans extérioriser. Impossible de décrire la sensation. Ce ne sont pas les mots qui manquent ; mais la sensation elle-même, supposons le langage le plus riche, ne peut être décrite que par ses rapports avec les autres points qui l'entouraient, ou l'objet qui la produit. »

Cette assertion a été répétée par bien d'autres ; je la crois importante. Comme le dit justement M. L., *il est impossible de décrire la sensation.*

C'est surtout quand on oblige les sujets à transformer leur perception qu'on se rend compte du procédé qu'ils emploient. Ce procédé est multiple. Nous retrouvons ici quelques-unes de nos descriptions précédentes, mais nous allons les préciser.

Il y a d'abord le procédé du jugement verbal, qui intervient assez souvent. M. V. H. se sert une première fois de ce procédé, sous une forme un peu grossière. Je lui fais sentir deux pointes avec un écart de 5 millimètres. Il s'analyse ainsi : « C'est une ligne. Je me suis demandé si on ne pouvait pas sentir deux pointes ; et en me demandant ça, je me suis dit : si on le veut, je pourrai facilement prendre l'habitude que c'est deux pointes, et appeler cela deux pointes. » Il semble qu'il n'y a là qu'une convention purement verbale. M. L nous fournit un exemple plus précis, où le jugement, tout en restant verbal, semble-t-il, est plus sincère. Pour le contact de deux pointes avec un écart de 5 millimètres, il dit : « 2 pointes, par interprétation. J'ai l'impression d'un contact piquant, et à côté, l'impression d'une espèce de chatouillement produit par une pointe conique ; sensation piquante, et autour, une zone de chatouillement léger. *D*. Comment passez-vous de là à 2 pointes ? *R*. C'est parce que je le savais ; il est convenu que ça s'appelle 2 pointes, c'est une affaire de nomenclature. » Ce procédé d'interprétation verbale me paraît celui dans lequel l'interprétation reste le mieux distincte de la sensation ; le travail de l'esprit ne fait pas corps avec la sensation. Le Dr Sim... m'a présenté un mode d'interprétation analogue lorsque, trouvant les pointes peu douloureuses, il les juge écartées, car, dit-il, quand elles sont rapprochées, elles pèsent au même endroit, et sont plus douloureuses. Nous comprenons donc très bien que ce premier genre d'interprétations, les sujets lui donnent le nom de jugements. Ce ne sont pas des modifications de la sensation par

l'activité de l'esprit; l'activité de l'esprit se dépense en jugements qui évoluent d'une manière distincte, au moins dans la mesure du possible. Voilà donc un premier mode d'interprétation des sensations par jugement.

Le second mode d'interprétation est tout autre; au lieu de se faire par jugements, il se fait par des images, c'est-à-dire en grande partie par référence à des sensations antérieurement perçues, qu'on fait revivre pour les besoins de l'interprétation; il peut aussi se faire par des procédés un peu différents; mais toujours, dans ce cas, la sensation qu'on éprouve est modifiée par contre-coup. C'est le procédé sensoriel, par opposition au jugement, qui est un procédé verbal.

Ce procédé sensoriel, nous l'avons pu saisir grâce à l'artifice que nous avons fait employer à nos sujets : transformer leur perception en une perception différente, remplacer par exemple la perception d'une pointe par celle de deux. On n'arrive pas toujours à réussir cette métamorphose; il y a des sensations qui y sont rebelles; cela est clair; certaines sensations ne sont pas assez ambiguës pour se prêter à des interprétations contradictoires. Fait plus curieux, dans certains cas on ne parvient pas à se rendre compte si c'est volontairement qu'on a amené une certaine perception, ou si, sans le concours de la volonté, elle se serait produite autrement. Mes sujets m'ont donné, quelques-uns du moins, une raison curieuse de ce doute; comme ils font attention à la perception, ils ne savent pas si leur volonté a agi ou non.

Le procédé sensoriel m'a paru être de deux natures différentes : tactile ou visuel. Dans le premier cas, l'attention se concentre sur la sensation tactile, et on utilise des souvenirs de toucher. Dans le second cas, on fait intervenir des images visuelles.

La première opération, la tactile, est assez difficile à analyser; et cela se comprend; il n'est pas commode de faire la distinction entre des sensations actuelles du toucher et des images tactiles. C'est même en partie par hypothèse, je le confesse, que j'admets des images tactiles.

Le cas le plus net appartenant à cette variété est peut-être le mien. Je vais reproduire les notes que j'ai écrites au moment même des expériences faites sur moi; à ce moment-là, je commençais l'étude de la question, et j'étais loin d'en connaître l'ensemble. On m'applique des pointes. J'écris : « Sensation de pointes. Cela pique un peu. Je ne sais vraiment pas s'il y a une pointe ou deux. Je fais des efforts pour comprendre, et dans ces efforts, je me fais des représentations tactiles de pointes s'enfonçant dans la peau, et je cherche

à savoir si ces représentations tactiles s'accordent avec ma sensation. » — Autre contact : « Je sens deux pointes, mais véritablement, je les construis en quelque sorte; cela n'est pas net. Ma pensée va de l'une à l'autre, les pense l'une après l'autre, et il me semble que je les renforce. La localisation reste très vague; je sais que c'est au milieu de ma main, mais je ne me représente pas ma main. » Autre contact : « Je n'ai pas à proprement parler la sensation de deux pointes séparées, quelque chose comme deux points marqués à l'encre sur du papier. C'est une grosse sensation confuse, indistincte. Et devant cette sensation, qui est comme un nuage, je cherche à faire prévaloir une idée. Je l'ajuste à ma sensation, je cherche si cela va. Si cela va, je suis satisfait. Je suis en outre aidé par la conviction qu'il y a deux pointes. » Dans d'autres réponses écrites, il y a eu une ébauche d'éléments visuels.

Quelques autres sujets ont décrit également des sensations diffuses, dans lesquelles ils cherchent à imaginer une sensation un peu aiguë. Je suppose que ce mode d'interprétation, soit factice, soit naturel, se fait par une évocation d'images, qui viennent se confondre avec la sensation actuelle; mais comme sensation et image appartiennent au même sens, il est difficile de les distinguer et d'en suivre le jeu.

A ce même procédé se rattache une variété intéressante : Percevant deux pointes et voulant n'en sentir qu'une, on s'efforce d'oublier l'autre, en ne portant pas sur elle l'attention; on la néglige donc, et on sait vaguement qu'elle existe. J'ignore comment il est possible de réaliser cette suppression avec un simple effort d'attention. Peut-être ce cas n'a-t-il pas été décrit complètement.

De toute manière, cette interprétation tactile définit l'impression, la rend plus claire, plus précise, et plus facile à retenir dans la mémoire.

Arrivons maintenant, pour finir, à l'interprétation visuelle. C'est celle qui m'a été expliquée le plus clairement, sans doute parce que l'image visuelle tranche facilement sur l'image tactile.

Il arrive souvent que l'association de la sensation tactile à l'image visuelle est si ferme, si stable que le sujet a le sentiment de ne pas faire une interprétation, de ne pas ajouter quoi que ce soit à sa sensation. Ainsi, M. L. nous en fournit un exemple bien typique. Il vient de nous expliquer qu'il perçoit deux points, que c'est légèrement visuel, il ne voit pas sa main, mais les points comme sur une surface noire; c'est tout à fait schématique. Je demande : mais cette image schématique, c'est vous qui l'appelez, ou elle vient seule? *R.* Elle vient seule, elle s'impose à moi, elle apparaît immédiate-

ment. Ce n'est pas après une sensation tactile et pour savoir comment cela se passe que je me fais une image visuelle. Cela me paraît donné immédiatement, comme si c'était une sensation. » M. L. serait le premier à reconnaître que cette apparence ne peut être la réalité; puisque dans son procédé — que nous avons décrit plus haut sous le nom de localisation abstraite — il y a un élément visuel, il est évident que ce n'est pas là de la sensation; la vision n'est point directement en jeu; c'est de la visualisation. Mais l'association est si rapide et se fait tellement en dehors du sujet qu'elle donne l'impression d'un témoignage des sens. Nous avons rencontré des faits analogues, il y a quelque quinze ans, dans des expériences sur les hystériques, et ce sont ces phénomènes qui pourraient rendre compte de ce qu'on a appelé la *transposition des sens*. Une hystérique insensible qu'on pique avec une pointe peut voir mentalement un petit point. Cet apport de souvenirs visuels ne peut être considéré comme le résultat d'une interprétation consciente et voulue; mais c'est quand même une acquisition de l'expérience, et une addition à la sensation lente.

Pour que l'on ait conscience du travail d'interprétation, et du rôle tenu par l'image visuelle, il faut que la sensation tactile à interpréter soit ambiguë, ou encore qu'on ait volontairement l'idée de transformer cette sensation de plusieurs manières différentes, et de jouer avec elle. J'ai eu la bonne fortune de trouver quatre sujets qui, chacun à sa manière, m'ont décrit ce phénomène un peu délicat. Je trouve que leurs descriptions ont un fond commun ; elles se résument essentiellement à ceci : on adopte une certaine image visuelle, à titre d'hypothèse, pour expliquer la sensation tactile; par exemple on imagine deux pointes d'acier, celles de l'esthésiomètre, venant s'appliquer sur la peau à l'endroit où le contact est ressenti; c'est dans le cas où l'on désire sentir deux pointes qu'on fait cette construction visuelle. Dans ce cas, je suppose que la sensation tactile est quelque chose de vague et de flou, qui s'étend sur toute une zone, et qui, par elle-même, est sans signification précise. On cherche à voir si cette image visuelle de deux pointes peut s'ajuster à la sensation tactile. On suit l'image des deux pointes; mentalement, on les abaisse jusqu'à la peau; on examine si elles s'appliquent sur le tégument, ou si elles refusent de s'y poser. Ou bien, ce qui est un peu différent, on cherche la docilité du côté du toucher; on demande à la sensation tactile si elle se transforme dans le sens visuel, si elle se prête à la combinaison; on examine si on ressent tactilement quelque chose de comparable aux deux pointes visuelles. Si cette combinaison, cette construction tactilo-visuelle se réa-

lise, si surtout elle dure un certain temps, elle sera jugée probable ou certaine.

Pour expliquer comment il peut à volonté sentir une pointe ou deux, M. Sim... nous dit — toujours à propos d'une expérience particulière (je note en passant que les réponses du sujet sont données après un contact; c'est de l'introspection *directe* : « Quand je veux n'en sentir qu'une, j'imagine un jeu de bascule de l'appareil; j'appuie du côté de celle que je veux sentir; je l'incline davantage, puis je le rabaisse de nouveau quand je veux sentir deux. » L'appareil est représenté visuellement. A propos d'un autre contact où la même personne ne peut sentir deux, elle échoue et en donne la raison : « C'est plus net, comme deux, au début, puis cela se fusionne; aussi, j'aime mieux juger tout de suite qu'attendre. Après, quand c'est une fois fondu, je ne peux plus les écarter. *D.* Comme image visuelle? vous ne pouvez pas? *R.* Si, mais comme sensation tactile, je ne puis pas. Dans ce cas là, j'ai une tendance à mettre les deux pointes de l'image visuelle des deux côtés de la sensation tactile, mais celle-ci ne se dédouble pas... Il me semble qu'il y a trois pointes, une tactile au milieu, réelle celle-là, et deux visuelles qui n'existent que dans mon imagination. » Dans un autre cas, le même sujet donne une explication générale de son procédé : « Quand je sens deux pointes d'une façon douteuse, il y en a toujours une plus sentie que l'autre; je porte mon attention sur la douteuse, j'essaye de la sentir davantage; suivant le cas, je vous dis qu'il y en a une ou deux. *D.* Est-ce simplement l'attention qui se porte dessus? *R.* Oui, l'attention, et puis la comparaison avec l'autre. *D.* Employez-vous des images spéciales? *R.* Oui, des images visuelles. Visuellement, je me la représente davantage, celle que je ne sens pas bien; je la reporte plus loin qu'elle ne me paraissait par la sensation tactile douteuse. En somme, d'une chose douteuse j'essaye de faire une chose nette. *D.* Est-ce l'image visuelle d'une pointe? R. Non, c'est celle de l'écartement. C'est peu visuel, c'est vague. C'est plutôt une image de mouvement. *D.* Et quelle différence y a-t-il quand ça réussit ou non? *R.* Quand ça réussit, je sens quelque chose au point où j'essaye de localiser visuellement la pointe. Si ça ne réussit pas, c'est tout simplement parce que je ne sens rien, je ne sens que le point d'où je suis parti. Quand il y a un cas douteux, il l'est parce qu'une des pointes est moins sentie que l'autre. C'est la pointe moins sentie que j'essaye de sentir en me la représentant visuellement là. Quand je ne sens qu'une pointe, et me demande s'il y en a deux, j'emploie le même procédé. »

Ce procédé consiste donc à imaginer quelque chose et à recher-

cher si ce quelque chose cadre avec la sensation éprouvée. C'est bien le procédé de l'hypothèse et de la tentative de vérification.

M. Larg... donne des renseignements qui concordent avec les précédents, pour la manière de transformer à son gré une perception. Voici des exemples de transformation qui n'aboutissent pas. « J'ai pensé aux pointes de l'appareil, visuellement, et j'ai cherché à les écarter, à les voir loin l'une de l'autre. Je n'ai pas l'impression que la sensation ait varié par suite de cet effort. » Autre exemple d'avortement : à la suite d'un contact avec deux pointes séparées par 5 mm. : « Je ne sens qu'une pointe. J'ai essayé de me représenter les deux pointes de l'instrument, comme deux aiguilles, et de les voir séparées l'une de l'autre, mais cela n'a pas donné de résultat. *D.* Pourquoi est-ce que cela n'a pas donné de résultat? *R.* Il n'y a pas eu association d'images visuelles et tactiles. Je suivais du regard les deux pointes sur la peau, et j'espérais qu'au moment où j'arriverais à la peau, je sentirais le dédoublement, mais cela ne s'est pas produit. Il y avait contradiction entre les deux images. » Ainsi le sujet espérait une modification de la sensation tactile; c'est celle-ci qui a résisté. Dans un autre cas, l'avortement se fait dans l'image visuelle. L'exemple est longuement et minutieusement décrit : « Une pointe, dès le début; un peu douloureux, piquant fort. J'ai essayé de me représenter les deux pointes de l'appareil; et au moment où j'essaye de les suivre jusqu'au contact, je les vois mal, je n'arrive pas à me représenter les deux pointes sur la peau, il y a là un endroit confus... Il n'y a pas coïncidence d'image tactile et visuelle. C'est une espèce de conflit d'image. *D.* Avez-vous eu, imaginairement, les deux contacts tactiles? *R.* Non, je ne suis pas parvenu à avoir le contact imaginaire. *D.* Quand, spontanément, vous sentez deux pointes, avez-vous ces images d'aiguille? *R.* Non, je n'ai que l'impression très vague de deux pointes séparées par une distance et très faiblement visualisées; ici je cherche à me représenter les pointes de l'instrument d'une façon moins schématique; j'espérais qu'à un moment donné l'image visuelle des pointes en contact avec la peau provoqurait l'image tactile. »

M. George A. décrit bien le rôle de l'image visuelle dans certains cas : A propos d'un contact de deux pointes avec 5 mm. distance, il dit : « Maintenant, j'ai eu un double contact de pointe très rapprochée. Je ne sais pas si je sentais deux choses distinctes ou non, au point de vue tactile, mais je me suis très bien représenté deux pointes très rapprochées, blanches, puis séparées par une raie plus sombre. En même temps, j'ai entendu le son de l'instrument. *D.* Le son, que fait-il? *R.* Il ajoute quelque chose à la pointe, je me

représente la masse. Pendant l'expérience, j'ai beaucoup de peine à faire attention à la sensation, je me demande ce qui va se passer. *D.* Votre image visuelle vient-elle aussi vite que la tactile? *R.* A moins de faire un effort pour l'écarter, cela vient en même temps. » Il ressort bien de ces explications que l'image visuelle débrouille une sensation tactile confuse, et la précise ; ce n'est pas seulement une image visuelle, du reste ; c'est quelque chose de plus complexe, une notion de l'objet, puisque le son de l'instrument en fait partie. M. A. voit aussi nettement que M. L. que, dans les cas simples, l'image visuelle vient aussi vite que la tactile.

Nous devons à M. A. une explication en règle du procédé d'ajustement de l'image à la sensation. C'est pour lui un acte instinctif : « Quand la sensation commence, immédiatement j'essaye de la rapporter à un objet. Dès qu'on a eu une interprétation suffisante, on ne s'inquiète plus de l'objet; et alors, les impressions, les douleurs persistent davantage. » Voici sa description complète de l'opération. « J'ai eu l'impression que c'était double. *D.* C'était visuel? *R.* Je ne me représentais pas du tout l'instrument, je voyais deux tiges; je me représente aussi la dépression de la peau au point de vue de contact. *D.* Sans cette image visuelle de tige ou de dépression, sentiriez-vous 1 ou 2 dans les contacts flous? *R.* Ça s'entremêle. Il y a des moments où j'ai la sensation de deux contacts; puis, je vois deux tiges; puis je ne sens qu'un contact, et je reviens ensuite à deux. J'ai besoin, pour confirmer ma sensation, de l'interpréter. Une fois que j'ai choisi, je cherche à contrôler ma représentation par la sensation. Si j'ai choisi deux, je vois très bien les deux pointes, et je me dis : est-ce que j'en sens bien deux (tactilement)? Et puis alors, quelquefois, s'il ne me semble pas que j'en sens bien deux, brusquement la sensation d'une seule pointe qui me paraît plus grosse se substitue à celle de deux pointes; et je recommence à nouveau le même contrôle. *D.* En quoi consiste le contrôle? *R.* Là, je porte mon attention sur la sensation; je me dis : est-ce que j'en sens deux ou une? Je n'oscille pas; je me représente, j'en adopte une ou bien deux. Si l'un n'est pas ça, j'adopte l'autre. *D.* Qu'est-ce qui vous décide? *R.* Je trouve que c'est plus net, et aussi je veux répondre. Dès le premier contact, je me fais d'abord une idée, et puis je la change. *D.* Ce contrôle est-il un emboîtement d'images avec la sensation? *R.* Cela me paraît plus simple... Il me semble que ce qui est réel, c'est que deux pointes que je me représente visuellement me touchent. Et puis, je me demande : est-ce que cette sensation va changer? Si elle ne change pas, je dis : il y a deux pointes. Si je sens moins nettement deux pointes, je dis : il n'y en a

qu'une. Alors, je me représente, je sens une seule pointe ».

J'ai cru intéressant de m'étendre avec beaucoup de détails sur les faits précédents, parce qu'ils nous font entrer dans l'intimité d'une perception. Nous voyons nettement que l'esprit emploie tour à tour, et parfois cumulativement, deux procédés d'interprétation : l'un verbal, l'autre sensoriel. Le procédé verbal, c'est le jugement proprement dit, qui se manifeste à part de la sensation, comme une activité indépendante; le procédé sensoriel, assez compliqué en somme, avec ses opérations d'invention, d'ajustement, et de réalisation, a cela de particulier qu'il entame la sensation et la modifie profondément. J'ai déjà insisté ailleurs (étude expérimentale de l'intelligence) sur ces deux modes d'activité psychique. Je les retrouve ici, sans les chercher. Il me semble que leur existence, leur dualité, leur indépendance sont une des questions les plus importantes de la psychologie.

A un autre point de vue, ces recherches nous apprennent combien la part de l'esprit est éminente dans la perception du monde extérieur. Il y a longtemps, du reste, que Helhmoltz a dit que le monde extérieur nous fournit simplement des signes qui sont livrés à l'interprétation de notre intelligence. Le développement de cette idée me paraît être contraire au principe virtuel de toute psychophysique, d'après lequel la sensation est produite par l'excitant, donnée à l'intelligence, s'impose à nous à la fois comme forme, et comme intensité, et constitue une quantité homogène. A cela, il faut opposer que la sensation est quelque chose d'informe, que nous ne pouvons même pas décrire en mots; que cette sensation prend sa précision et sa signification, grâce à l'interprétation qu'elle reçoit; et que par suite de cet alluvion intellectuel, une sensation produite par le même excitant varie profondément d'une personne à l'autre, elle reçoit l'empreinte de chaque personnalité. Si d'une part elle dépend de l'excitant, elle n'en dépend pas moins de nous : car chaque progrès dans l'analyse que nous en faisons peut avoir autant d'importance pratique que l'augmentation d'intensité dans l'excitant qui la produit. L'hyperesthésie par un perfectionnement de l'interprétation, hyperesthésie d'une portée aussi indéfinie que les ressources de notre intelligence, est peut-être le fait le plus précis et le plus éclatant qu'on puisse citer pour démontrer que dans la perception externe, la force exterieure ne nous domine pas; c'est bien plutôt nous, intelligence, qui la dominons.

A. Binet.

RECHERCHES EXPÉRIMENTALES

SUR L'APERCEPTION DES DIFFÉRENCES TACTILES[1]

Avons-nous dans le sens cutané une sensibilité discriminative distincte de celle qui localise sur la peau nos diverses sensations tactiles et évalue leur étendue? Avons-nous une aptitude organique spéciale pour discerner la différence des formes de deux contacts, — ou bien, lorsque nous percevons, au toucher sans mouvement, un triangle, cette perception naît-elle soit d'une simple construction mentale, soit d'une association que nous avons nous-même organisée en nous?

Dans une courte étude publiée en 1894, Solomons[2] n'hésita pas à soutenir que la localisation cutanée, double en deux lieux distints, des pointes de Weber, quand elles sont suffisamment écartées, n'est qu'une interprétation : nous appliquons à l'excitation que nous donnent ces contacts certaines associations mentales antérieures, des habitudes prises de percevoir, par ces deux pointes, un contact double. Solomons va même jusqu'à dire que nous pourrions nous habituer à percevoir deux pointes même quand la peau ne serait touchée qu'en un seul contact.

Donner au côté mental une telle suprématie sur le sensitif, reléguer si délibérement l'organe au second plan pour faire plus belle la part du cerveau et de la construction subjective de nos perceptions, W. James en est sans doute bien loin. Cependant, lorsqu'il arrive au célèbre chapitre des *Principes* sur la genèse de notre notion d'espace, il rappelle avec complaisance les recherches de Czermak et Klug : deux contacts, un chaud et l'autre froid, quand ils sont donnés ensemble, ne paraissent pas plus différents que s'ils avaient la même température ; et partant de là, James ajoute qu'il a voulu vérifier lui-même ce que produiraient les contacts d'un compas de Weber muni de deux pointes différentes.

La différence de ces pointes serait-elle mieux sentie que celle des températures?

1. Nous avions entrepris ces recherches avec Marillier pour continuer ses premières expériences communiquées à l'ancienne Société de Psychologie physiologique. Nous publions ici, comme nous l'avons déjà fait pour les résultats objectifs, les points sur lesquels, dans notre pensée commune, il n'y avait plus d'hésitation.

2. L. M. Solomons : Discrimination in cutaneous sensations, *Psychological Review*, 1897, p. 246-250.

3. W. James, *Principles of Psychology*, II, ch. xx, p. 170.

D'après W. James, la différence de l'excitation sensorielle, à la peau, ne modifie pas sensiblement la clarté des perceptions spatiales. « J'ai (dit-il dans une courte note) expérimenté sur neuf ou dix personnes, et à plusieurs fois sur chacune, pour voir si deux différents contacts sont plus faciles à discerner que deux semblables. Les contacts étaient : *a*) deux grosses têtes d'aiguille; *b*) deux têtes de vis (dont la distance se mesurait d'un centre à l'autre); *c*) une tête d'aiguille et une tête de vis. — Il résulte de mes recherches que les contacts qui donnent des sensations qualitativement différentes (p. ex. la combinaison *c*) facilitent sans doute la discrimination, mais beaucoup moins qu'on n'aurait cru. En fait, sur une vingtaine de contacts (moyenne de mes expériences), très souvent la différence n'a pu apparaître. Il est bien plus facile de percevoir la distance de deux contacts semblables, en faisant pivoter l'un sur place, tandis que l'autre reste immobile. Je réalise ce second mode d'expérience avec un compas ordinaire, dont une pointe est mousse et l'autre remplacée par une tige mobile, reliée à une foreuse de dentiste, qui sert à la faire pivoter sur place. On applique sur la peau les pointes du compas, moins écartées qu'il ne faudrait pour faire sentir deux pointes; dès que la pointe mobile est mise en mouvement, le sujet dédouble ce contact que la peau sentait unique, et il perçoit les deux pointes. »

D'où W. James conclut qu'il intervient certainement, dans la genèse de notre idée spatiale, une perception de mouvement; mais il conclut aussi qu'il n'existe, dans les sensations cutanées au repos, aucun élément qualitatif qui nous en permette la discrimination. Peu importe donc à la clarté de notre perception d'espace que les deux contacts soient semblables ou de formes différentes. C'est le seul mouvement qui nous fera percevoir plus facilement la distance des deux pointes du compas de Weber.

I

Ces expériences ne furent, pour W. James, qu'un essai rapide : elles ont cependant, telles quelles, apporté un large appoint à sa théorie de la genèse de l'idée d'espace, et nous y trouvons l'un des multiples prolongements par lesquels cette théorie s'efforce de prendre contact avec la réalité[1]. Aussi James a-t-il pris soin de les insérer, malgré

1. Sur la place de cette théorie dans le système psychologique de W. James, Marillier écrivait, en 1892, ces lignes, qui expliquent l'ampleur de nos recherches : « Cette étude très complète de la perception de l'espace, à laquelle W. James s'est livré et dont nous voudrions quelque jour discuter les conclusions, a le très grand intérêt, au point de vue où nous sommes actuellement placés, d'être une des meilleures illustrations de sa théorie générale de la conscience, dont nous avons examiné les divers aspects. Nulle part peut-être il n'a mis plus en relief le rôle du choix dans la vie psychique et du choix dirigé par des intérêts subjectifs; nulle part il n'a plus insisté sur le caractère original et simple de chaque groupe de sensations, sur l'importance prépondérante, pour la connaissance, de cette frange de relations dont tout état de conscience est entouré, et

leur courte portée, à l'endroit précis où il distingue les deux moments de ce qu'il appelle notre construction de l'espace : discrimination des éléments spatiaux fournis par la sensation brute, et synthèse en ramenant tout à une commune mesure.

Le premier moment de cette construction, celui qui discerne les éléments donnés par sensation brute, ne se peut faire que sous trois conditions : lesquelles se réalisent dans les sensations visuelles mieux que dans les tactiles, et dans celles-ci, plus que dans les auditives, les olfactives et les gustatives. Pour cela, il faut, tout d'abord que les divers points de l'organe sensoriel recèlent en eux-mêmes, immanentes, des sensibilités différentielles, inactives au repos : la sensation les éveille. — Il faut aussi que cet organe sensoriel puisse situer cette excitation en un endroit de lui-même (au lieu de toute sa surface). Et c'est surtout cette seconde condition que ne peut réaliser, par exemple, la muqueuse olfactive, qui ignore et nous laisse ignorer *où* elle est impressionnée; tandis que l'œil, au contraire, et le tact situent leurs impressions. — Il faut enfin une troisième et suprême condition, qui est précisément cette sensation de mouvement dont nous parlions plus haut : l'une des plus belles conquêtes de la psychologie contemporaine, ajoute W. James.

Avant d'arriver à cette troisième condition, James s'était demandé s'il n'était possible d'accorder au tact les mêmes aptitudes qu'à l'œil, et de faire également concourir ces deux organes à la genèse de notre notion d'espace. Idée, d'ailleurs, assez obscure, comme il arrive souvent lorsqu'on veut simplement faire entrevoir, : nous ne la connaissons que par une simple comparaison. Pourrait-on, se demande l'auteur des *Principes de Psychologie*, trouver, dans le tact, certaines aptitudes discriminatives équivalentes à celles de l'œil? La rétine est capable de faire des discriminations et de percevoir des différences (de couleur et d'ombre) incalculablement plus nombreuses que celles que perçoit le tact : elle a donc une sensibilité discriminative beaucoup plus affinée; d'autre part, cette même rétine est encore capable de percevoir à la fois le blanc et le noir, tandis que l'oreille ne peut entendre à la fois du son et du silence : elle a donc, ici encore, des aptitudes que ne possède pas l'autre sens. Par conséquent, pour que le sens cutané concourût à notre notion d'espace au même titre que l'œil (en ce qui concerne la seconde condition sus-énoncée) la peau devrait être pourvue d'une aptitude spéciale à percevoir les formes, comme l'œil perçoit les nuances. Or il n'en est rien, d'après les expériences de James, puisque le compas de Weber armé d'une tête

surtout il n'a nulle part exposé plus clairement cette théorie des signes et de la substitution qui court au travers de tout son système, comme de celui de Taine, et pour laquelle il semble n'avoir pu trouver une place dans ces deux gros volumes ». (Conclusion du § VIII de l'étude sur les *Principes de Psychologie*, de W. James, *in* : *Revue philosophique*, nov. 1892, déc. 1892, janv. 1893 et fév. 1893.)

d'épingle et d'une tête de vis n'éveille pas une perception plus précise qu'avec deux pointes semblables. Sans doute si l'écart est suffisant, on percevra distinctement chacune de ces deux pointes : mais ce sera parce qu'elles étaient assez écartées pour nous donner deux contacts, et non parce qu'elles sont de formes différentes. Cette différence de forme, la peau ne la sent presque pas, le sens cutané la discernant à peine (déclare W. James) et très vaguement. Quand l'écart est insuffisant pour que la peau sente les pointes en deux endroits différents c'est le mouvement seul qui peut nous les faire sentir différentes et par conséquent doubles : la différence des contacts n'y suffirait pas.

II

Nous n'avons pas l'intention d'examiner ici toute cette théorie de l'espace, ni de rechercher si ces perceptions qu'il refuse au sens cutané l'eussent rendu capable de concourir à former notre perception de l'espace. Le point en litige est beaucoup plus limité : ce qui n'en diminue peut-être pas l'importance.

Il s'agit en effet de savoir si vraiment notre sens cutané est incapable de percevoir, sous le compas de Weber, autre chose que l'écart ou la distance des deux contacts, quelle que soit leur forme; il s'agit de savoir si la peau ignore totalement les formes dont elle perçoit le contact. C'est pour répondre à cette question que nous avons méthodiquement repris les expériences de W. James, et les avons étendues autant que posible à tout le sens cutané, au lieu de les limiter, comme lui, à quelques mesures seulement.

Les différences de contacts ont été obtenues par un procédé analogue à celui de W. James, en employant des jeux de deux sphères, deux cylindres et deux prismes d'ivoire : les prismes étaient triangulaires, avec 1 mm. de côté; et les cylindres avaient, de même que les boules un diamètre de 1 mm. Pour tous ces objets, l'homogénéité de la substance employée nous a semblé, quoiqu'on ait pu dire, bien suffisante : quant à leur température, on peut aussi admettre qu'elle était semblable. Il ne restait donc, pour différencier les contacts, que leurs différences de formes. Ces différences, très sensibles à la vue, le sont-elles de même au toucher? c'est-à-dire : existe-t-il entre le cylindre et la sphère une différence tactile comparable à leur diversité visible? — D'autre part, le rapport étroit de leurs dimensions ne permet pas de les différencier comme s'il s'agissait de comparer un large contact de 1 centimètre à un autre de 1 millimètre. Les deux aires (surtout celles du prisme et du cylindre) étant sensiblement égales, le sens cutané devra donc chercher ailleurs que dans la surface un principe de discrimination : il ne reste que la forme.

La sphère, le cylindre, le prisme ne produisent pas la même forme de contact. Cette différence sera-t-elle sensible au toucher comme à la vue?

Pour le vérifier, il faut *tester* la surface cutanée d'une façon aussi méthodique que possible. D'abord, nous avions simplement pris sur diverses régions quelques mesures sporadiques, tantôt longitudinales et tantôt transversales : les résultats étaient, d'ailleurs, dès ce moment, sensiblement les mêmes que nous avons retrouvés par la suite. Mais ces régions étaient-elles représentatives des autres territoires cutanés, et pouvait-on, toutes proportions gardées, conclure d'elles à l'ensemble du corps? Pour le voir, nous avons divisé les surfaces à explorer en régions, traversées de lignes longitudinales sur lesquelles les mensurations étaient faites en suivant toute la longueur, sans vides. Ce procédé permettait (sans poursuivre le travail indéfini, d'explorer toute la surface cutanée) d'avoir le coefficient de sensibilité de presque toutes les régions, en réduisant autant que possible la part du hasard. Les lignes traversaient, en effet, des régions très dissemblables, soit par leur éducation sensorielle, soit par la distribution des filets nerveux. Deux lignes latérales descendaient, en avant, à droite et à gauche, depuis le milieu de la clavicule jusqu'au gros orteil en passant par le mamelon et le milieu de la rotule : une ligne médiane allait du bord supérieur du sternum à sa pointe, à l'ombilic et jusqu'au bord supérieur du pubis; en arrière, trois autres lignes leur correspondaient : l'une, médiane, suivant le sillon de la colonne vertébrale depuis la naissance des cheveux, à la nuque, jusqu'au sacrum; les deux autres, latérales à droite et à gauche, depuis le milieu de la clavicule jusqu'au tendon d'Achille et au gros orteil. Enfin deux lignes brachiales, l'une antérieure et l'autre postérieure, suivaient chaque bras, de l'acromion à l'angle du médius, celle d'avant passant par le milieu du pli du coude et celle d'arrière par l'olécrâne [1].

Sur chacune de ces lignes, l'exploration ne laissait aucun intervalle : une fois la mesure prise on marquait au crayon dermographique le territoire mensuré, et l'on passait au suivant. Ces mesures représentent donc pour chaque ligne une série continue : et comme les surfaces cutanées les plus diverses ont ainsi été parcourues, on peut, comme nous avons dit plus haut, y voir une représentation raccourcie de tout le sens cutané. D'autre part, le choix des sujets, le fait d'avoir réuni une série d'âges et de tailles différentes, et enfin les précautions techniques nous permettent de considérer ces mesures comme une généralité.

Les huit tableaux de chiffres de ces mesures, dont quelques-unes avaient été déjà communiquées au IV[e] Congrès de Psychologie, forment un ensemble compact qui ne peut à nouveau être publié ici; et il n'est guère possible de les reproduire partiellement. Supposons donc que le lecteur désireux d'un plus ample informé voudra bien se reporter

1. Pour la technique et tous les autres détails de ces recherches, ainsi que pour les tableaux des mesures, Cf. *Journal de Physiologie et de Pathologie générale*, janv. 1903, p. 65-78.

à la publication du *Journal de Physiologie*, et bornons-nous à quelques indispensables indications, après avoir déclaré d'emblée que nos mesures et nos résultats ne confirment nullement le pronostic un peu hâtif de W. James.

Le sens cutané est loin d'être aveugle : au contraire, nous avons dû constater sans cesse que les contacts différents sont perçus beaucoup plus aisément ou à une distance sensiblement moindre que les contacts semblables. Ainsi ces expériences démontrent précisément que le sens cutané possède cette aptitude discriminative que lui refusait W. James, et qu'il perçoit (consciemment ou inconsciemment) la différence des formes appliquées sur la peau.

Sous ce rapport, nos résultats sont on ne peut plus concluants : en effet, dans les 4 ou 500 mesures doubles prises sur chaque sujet, il n'y a pas 1 % d'exceptions : quantité vraiment minime et qui ne peut par conséquent entrer en ligne de compte dans un calcul de moyennes. Toutes nos mesures ont donné le même résultat : et constamment, les contacts, avec boule d'un côté et cylindre de l'autre, ont été perçus à moins de distance qu'avec une boule de chaque côté, ou des cylindres. En d'autres termes, le seuil de perception, quand on rend les deux contacts dissemblables, est toujours abaissé : on affine donc toujours le sens de perception quand on touche la peau avec un cylindre et une boule, au lieu d'employer deux contacts de même forme.

Cette aptitude à discerner les formes n'est d'ailleurs ni constante, ni uniforme : elle varie avec la nature des contacts, les régions explorées, l'âge et d'autres coefficients individuels, mais ce ne sont là que des variations de degré.

Dans nos tableaux de mesures, nous avons constamment cité des mesures prises concurremment avec le compas armé d'abord de deux boules, puis d'une boule et d'un cylindre : c'était une méthode nécessaire pour avoir des résultats comparables : autrement, il nous eût fallu prendre les mesures en quadruple série, ce qui eût sans grand profit allongé la série de nos recherches. Mais tout en limitant les tableaux aux chiffres donnés par les contacts boule et cylindre, boule et boule, nous avons tenu à prendre, au cours des recherches, un certain nombre de mesures (une cinquantaine environ) avec le cylindre d'un côté et le prisme de l'autre : deux contacts plus dissemblables encore que ceux du cylindre et de la boule, puisqu'ils sont l'un triangulaire et l'autre circulaire. Or nous avons toujours constaté que dans ces conditions nouvelles, un écart encore moindre suffit à dédoubler la perception des deux contacts : le seuil s'est donc encore abaissé; d'où l'on peut conclure que la perception des distances est d'autant plus facile que les deux contacts sont plus différents. La faculté discriminative du sens cutané s'affine à mesure que s'acroît la différence des formes.

Cet élément objectif n'est d'ailleurs pas le seul qui agisse : la comparaison attentive des chiffres montre que cette faculté discriminative varie

avec les sujets, et chez chacun d'eux, selon les régions explorées. Ainsi, chez le sujet III, la différence entre les contacts semblables et les dissemblables n'est pas la même que chez le sujet IV; et pour chaque sujet, d'une région à l'autre, cette différence varie largement. Il ne semble même pas qu'il soit possible d'établir une relation proportionnelle entre les divers chiffres de ces séries et d'avoir l'indice de ces différences : du moins aucun calcul ne nous a donné des résultats assez nets pour valoir d'être mentionnés. On peut seulement dire (et avec réserve) que plus la sensibilité régionale devient fine et cultivée, mieux elle discerne les contacts dissemblables : la culture l'affine plus, en proportion, que celle des contacts semblables.

Notons enfin un dernier point qui a son importance dans le cas présent. On sait que la sensibilité cutanée, lorsqu'elle reste spontanée et sans culture, est plus fine chez l'enfant que chez l'adulte : elle décroît à mesure que l'enfant grandit, comme si l'élargissement de la surface cutanée augmentait la distance entre les terminaisons sensorielles; ou comme si l'attention avait plus de peine à surveiller les territoires ainsi amplifiés par la croissance. Quoiqu'il en soit, et quelque cause qui explique ce fait, nous avons constaté, au cours de nos recherches, que la sensibilité discriminative s'accroît, au contraire, avec l'âge et se montre plus fine chez l'adulte que chez l'enfant. En consultant les chiffres de nos tableaux, on verra que les contacts dissemblables occupent souvent, chez le plus jeune sujet, environ les 2/3 de l'intervalle des contacts semblables : tandis que chez les adultes, ce chiffre est généralement réduit au-dessous de la moitié. Simples indications, que les oscillations des mesures ne permettent pas de préciser davantage : elles sont cependant à retenir, car c'est une note de plus pour apprécier le rôle de l'attention dans la perception des différences tactiles.

III

Quelles conclusions tirer de ces recherches?

Nous n'avons pas à parler ici de la partie qui nous a servi à vérifier et réformer les anciennes tables de Weber : c'est le point principal du mémoire au *Journal de Physiologie et de Pathologie*. Nous y avons montré combien la sensibilité tactile est variable d'une région à l'autre, et même dans une seule région en des endroits voisins; comment elle se modifie d'un jour à l'autre; quelles précautions il faut pour obtenir des chiffres sinon constants, du moins précis. Notre méthode de double exploration, par des contacts alternativement semblables et dissemblables, est précisément une des meilleures pour déceler en temps opportun les erreurs de technique de l'observateur et les fautes d'attention.

Mais nos recherches visaient plus qu'à ces divers points, à vérifier l'assertion de W. James : et il n'est pas douteux que celle-ci n'ait été hâtive et appuyée sur d'insuffisantes expériences. Leur auteur ne

semblait-il pas d'ailleurs en avoir un peu le sentiment, lorsqu'il écrivait que « les contacts donnant des sensations qualitativement différentes, favorisent la discrimination, *mais beaucoup moins qu'on n'aurait cru* ». Or il nous semble maintenant hors de doute que la différence des contacts favorise la discrimination autant qu'on peut le souhaiter pour le développement du sens tactile, et que par lui, nous percevons bien les différences de forme des contacts : reste à expliquer comment.

Nous avons noté les conditions entre lesquelles oscille cette appréciation de distance née de l'apperception des formes : nous avons surtout noté les variations qu'elle subit lorsqu'on étudie à des époques différentes la même région sur le même sujet. Jointe aux autres, cette dernière remarque montre combien ces perceptions dépendent, plus que les visuelles, par exemple, des variations de l'attention. Comment admettre en effet qu'à quelques jours de distance, l'organe du sens cutané ait subi des modifications assez profondes pour changer les données sensorielles de la perception, l'objet restant le même? C'est donc l'attention et ses conditions diverses qui varient : et nous sommes en présence ici d'une sensation en partie double, où l'apport de l'élément objectif et du subjectif est beaucoup moins stable que dans la vision. Dans cette dualité, W. James exagère évidemment, le rôle de l'attention. C'est pourquoi l'un de nous se proposait précisément, une fois ces recherches achevées, de définir aussi exactement que possible le rôle de l'attention en déterminant sa part dans les sensations de ce genre : c'est un sujet auquel Marillier était bien préparé.

Au lieu d'aborder ce côté de la question, contentons-nous ici de noter que l'attention n'a pas, dans ces perceptions, toute la tâche à remplir : elle n'y concourt que pour sa part et dans la mesure de nos besoins : à côté d'elle, la sensation proprement dite a sa large part de travail. On ne saurait, sur ce dernier point, être trop net : notre surface périphérique par laquelle nous touchons l'extérieur, est bien en possession d'aptitudes discriminatives lui permettant de différencier les impressions dissemblables à elle venues du dehors. — Comment se fait cette discrimination? Est-ce à l'aide de terminaisons nerveuses capables de repérer directement les lignes, comme l'œil au repos distingue les nuances ou les clartés qui modifient sa rétine? Est-ce, au contraire, par l'application à des éléments sensoriels informes de données mentales préalablement élaborées? Nous avons d'autant moins de raisons d'aborder aujourd'hui ce côté de la discussion, que nous avons tenu à ne présenter ici que des résultats objectifs. Mais nos chiffres, tels qu'ils sont et sans aucune analyse mentale, dégagent la même conclusion que les patientes analyses faites depuis peu par divers auteurs, pour étudier la face subjective des impressions tactiles. Ils montrent objectivement ce que les sujets déclarent quand on fait appel à l'introspection : chaque contact ne se réduit pas à la sensation d'un point appuyé sur la peau : il y a, outre cela, une sorte de vision ou de per-

ception dépassant ce simple contact que l'on considérait comme le tout de la sensation de Weber. D'où il résulte que le toucher n'est pas le sens aveugle que l'on a l'habitude de décrire, et que James nous présente : lui aussi, toutes proportions gardées, il a sa vision des formes et connait les objets qui lui sont présentés : et les choses se passent, pour ce sens inférieur, de façon analogue au sens supérieur de la vue, comme si tous nos sens, en leur diversité, n'étaient que les applications d'une même aptitude fondamentale.

Il existe donc bien, indépendamment de la vue, une certaine aperception de la forme des impressions cutanées : il y a, dans ces sensations, quelque chose comme une vision tactile des formes de l'objet appuyées sur la peau. Resterait à savoir si c'est la vue qui la première a fait sur ce point l'éducation du tact, ou si c'est au contraire celui-ci qui débrouilla le chaos de l'enfant et lui forma les yeux ; ou enfin si chaque sens s'est lui-même formé, indépendamment de l'autre, et parallèlement. — Quoi qu'il en soit, après les résultats que nous venons d'exposer, il est permis de se demander pourquoi W. James refuse au sens cutané une telle aptitude, et pourquoi il ne l'admet pas sur ce point, à collaborer à la genèse de la notion d'espace telle qu'il l'expose.

LÉON MARILLIER et Dr JEAN PHILIPPE.

REVUE GÉNÉRALE

LES RÉCENTS DICTIONNAIRES DE PHILOSOPHIE

E. Goblot. *Le vocabulaire philosophique*, un vol. in-18 jésus, XIII-489 pp., Armand Colin, 1901. — J.-M. Baldwin. *Dictionary of philosophy and psychology*, tome I, XXIV-644 pp. in-4° carré, New-York et Londres, Macmillan et Co., 1901. Tome II, XVI-892 pp., *id.*, 1902. — F. Kirchner. *Wörterbuch der philosophischen Grundbegriffe*, 4e édition revue et corrigée par le Dr Carl Michaelis, un vol. in-12, VI-387 pp., Leipzig, Dürr'sche Buchhandlung, 1903. — *Vocabulaire technique et critique*, publié par la Société française de philosophie, Fascicules 1 et 2, 85 pp.; 3 et 4, 52 pp. *Bulletin de la Société de philosophie*, Armand Colin, juillet et août 1902, juin et juillet 1903.

Les transformations secondaires de l'histoire des sciences ne montrent pas moins que les révolutions combien les mouvements de l'esprit se manifestent par courants généraux. Tout se passe comme si elles résultaient de poussées d'ensemble qui dépasseraient les individus. Il y a vingt ans, le dictionnaire ou le vocabulaire philosophique paraissaient une espèce éteinte. En Allemagne, il n'existait qu'une œuvre de ce genre, *le Dictionnaire général des sciences philosophiques* de Krug, en cinq volumes, qui datait de 1830; en France, nous n'en avions pas eu depuis l'*Encyclopédie éclectique* de Franck, dont le tome sixième et dernier avait paru en 1852. Une seconde édition, devenue nécessaire en 1875, témoignait bien que le public ne considérait pas ce genre d'ouvrage comme inutile; mais malgré le désaccord choquant, ridicule par endroits, qui existait entre ce recueil et l'état contemporain de la philosophie, il ne se publiait rien qui pût le remplacer. Le petit *Vocabulaire de philosophie positive* du Dr Eugène Bourdet, qui parut à la même époque, n'est qu'un manuel très court et assez médiocre de comtisme orthodoxe; ouvrage curieux d'ailleurs, qui se proposait de « combattre les doctrines contraires à l'esprit moderne », de rabattre « l'outrecuidance du clergé » et de substituer à l'influence du catholicisme, « qui n'a plus aucun moyen d'action avouable sur notre époque », une philosophie fondée sur la science sociale, adaptée à une civilisation industrielle et scientifique, et n'admettant d'autre conquête que celle de la nature. Mais, réduit à quelques définitions, consacré en grande partie à des notices biographiques sur les héros du calendrier positiviste, ce petit livre ne

pouvait guère dépasser le cercle de son école. — Depuis quelques années, au contraire, les ouvrages de ce genre se sont subitement multipliés, en France et à l'étranger. Ils changeaient en même temps de caractère, peut-être avec la philosophie elle-même. De littéraires, ils devenaient scientifiques ; de particuliers à une école, objectifs et impersonnels ; et cette recherche même de l'objectivité les orientait dans des directions nouvelles : les uns vers le passé, par l'étude sémantique de l'histoire des mots ; les autres vers l'avenir, par leur portée pédagogique ou leur effort vers la fixation uniforme du langage philosophique.

De ces œuvres contemporaines, celle qui est restée la plus voisine de l'ancienne forme est le *Dictionnaire des concepts philosophiques fondamentaux* du professeur Kirchner, dont le Dr Carl Michaëlis vient de publier cette année même une quatrième édition notablement remaniée. « Tout en se tenant avec fermeté au but que s'était proposé le premier auteur, dit l'Avertissement, on a augmenté les indications historiques, amélioré en de très nombreux passages ce qui était défectueux, effacé souvent de l'inutile, ajouté des compléments en grand nombre ; enfin, toutes les fois qu'il a paru nécessaire, on a changé l'exposition pour lui donner plus de force et de clarté. » L'ouvrage est en effet très nettement dogmatique. Il avait paru, sous sa première forme, en 1886. Frédéric Kirchner, mort subitement il y a trois ans, était un licencié de théologie qui avait renoncé à l'état ecclésiastique par vocation pour les sciences naturelles et la philosophie. Il fit toute sa carrière dans la même chaire d'enseignement secondaire, à la *Realschule* de Berlin. *Lehrer* en 1875, *Oberlerher* quelques années plus tard, il y reçut en 1893 le titre de *Professor* et y enseignait encore quand il fut enlevé à l'affection de ses élèves, ayant à peine cinquante-deux ans. Il était avant tout un professeur, et cette qualité, jointe à l'influence de ses premières études, explique assez bien le ton de son ouvrage. Il a écrit sur la morale, et surtout sur la morale pratique : l'hygiène de l'âme, le bonheur, l'amitié, le suicide. Il a donné également quelques traités de psychologie et de littérature ; des manuels estimés de Logique, d'Éthique, de Psychologie, d'Histoire de la philosophie. Son dictionnaire procède du même esprit : il est dédié *Aux étudiants allemands*. C'est un ouvrage d'enseignement et de vulgarisation. Le sens des mots y est expliqué très sommairement, et sans recherche des nuances. La préoccupation sémantique y est nulle. En revanche, les problèmes que soulève un titre d'article y sont souvent discutés par l'auteur comme il le ferait dans un cours, ou du moins dans un résumé de cours.

L'article *Moi* comprend un exposé des altérations du moi. L'article *Religion* analyse les causes du sentiment religieux. *Immortalité* donne la liste des preuves de l'immortalité de l'âme. *Sophisme* contient une classification des raisonnements vicieux et des exemples si multiples, que l'auteur a tout l'air de s'y être amusé par son propre compte. Dans la plupart des cas, ces petites notions d'encyclopédie philosophique

sont présentées avec netteté, et peuvent rendre grand service aux étudiants, soit comme *memento*, soit comme invitation à réfléchir. Mais l'auteur s'est quelquefois laissé entraîner. Il se met à moraliser, voire même à citer les poètes à l'appui de sa morale. A l'article *Selbstbeherrschung* (maîtrise de soi) : « On n'acquiert la maîtrise de soi que par une longue et sévère éducation de soi-même, et à force d'imposer des bornes à ses désirs : appétits, penchants, passions sont des forces élémentaires qui tendent toujours à faire irruption de nouveau. Celui-là seul qui est maître de soi est libre. *De la force qui enchaîne tous les êtres*, dit Gœthe, *l'homme s'affranchit s'il sait se vaincre.* »

A l'article *Ruhm* (gloire) : « La gloire n'a qu'une valeur relative ; sa valeur n'est pas en elle, mais plutôt dans ce qui la fait acquérir. Elle est l'écho du mérite ; elle en est l'ombre. Aussi la gloire, comme les honneurs, ne répond pas toujours à la vraie qualité de l'homme. Combien de gens, célèbres de leur vivant, sont oubliés aussitôt après leur mort ! Aussi Seume dit-il : « *Le sage doit mépriser la gloire, mais non l'honneur ; l'honneur est rarement où se trouve la gloire ; plus rarement encore la gloire où se trouve l'honneur.* » Et cependant Schiller aussi a raison : « *De tous les biens de la vie, la gloire est le plus grand !* » Et de même Klopstock : « *Délicieusement résonne la cloche argentine de la gloire ; elle attire, elle fait battre le cœur ; l'immortalité est une belle chose, elle mérite l'effort d'une âme noble !* » En effet, ce n'est pas l'approbation passagère de la foule étourdie, mais le jugement des âmes nobles et vertueuses qui donne la vraie gloire, celle que la postérité reconnaît et propage. » — L'article *Selbstmord* (suicide) révèle un sujet traité par l'auteur avec prédilection. Il contient des fragments de statistique, dont l'usage est à peu près impossible, de bons conseils moraux, enfin une solution du problème éthique qui ne se recommande ni par la force ni par la nouveauté : « Nous ne nous sommes pas créés, nous ne devons donc pas nous détruire ; et d'autre part, le suicide prive les autres du bien que nous pourrions leur faire. » Il se termine par trois remèdes au suicide : amélioration du milieu matériel et social ; éducation raisonnable ; établissement d'une conception morale et religieuse. — Il semble qu'il y aurait bien autre chose à dire après les études des aliénistes et des sociologues modernes, si l'on voulait consacrer trois pages de dictionnaire à cette question.

Je cite les excès, parce qu'ils sont curieux ; je ne voudrais pas qu'ils fissent oublier les articles sobres et solides qui restent de beaucoup les plus fréquents. L'histoire occupe dans l'ouvrage une place secondaire. Elle n'est là qu'à titre accessoire, et parce que dans l'état actuel de la philosophie, on ne peut guère traiter les questions d'une manière purement dogmatique. Elle est d'ailleurs conçue d'une façon très pédagogique. Les noms des auteurs sont suivis des dates de naissance et de mort, répétées chaque fois qu'ils se présentent [1]. C'est bien con-

1. Sauf quelques exceptions singulières auxquelles je n'ai pu trouver de cause (par exemple à la page 229, où Descartes et Malebranche ne sont désignés que

naître la difficulté qu'ont les élèves de l'enseignement secondaire à ne pas mettre Épicure au temps de Lucrèce, ou saint Thomas le philosophe dans le voisinage de saint Augustin. La paresse empêche de chercher une date. Il serait odieux de s'en charger la mémoire à coups de marteau, comme on fait d'un texte qu'il faut apprendre. Ce procédé de rappel automatique empêche non seulement les confusions actuelles, mais fixe peu à peu le chiffre dans l'esprit. Nos élèves n'ont pas assez de temps à perdre pour négliger ces petits avantages.

Les indications sur les doctrines sont généralement exactes. Je ne parle pas pour le moment des appréciations. Le souci de la documentation contemporaine s'étend jusqu'aux encycliques de Léon XIII; et beaucoup d'articles contiennent des renvois fort utiles aux ouvrages allemands qu'on peut consulter sur le sujet. L'érudition, cependant, n'est pas toujours égale. On sera surpris d'apprendre, au mot *Idéologie*, que « les Français, et en particulier Victor Cousin, appellent ainsi la métaphysique ». Il n'eût pas été difficile, à défaut de textes originaux, de consulter sur ce point le dictionnaire de Franck. Que *Tat Twam asi* représente dans le brahmanisme « la subjectivité du monde extérieur », j'en doute un peu; mais que chez Schopenhauer cette formule soit « l'expression du phénoménalisme kantien », cela n'est certainement pas acceptable. Cette célèbre proposition concerne chez lui le monde comme Volonté, non le monde comme Représentation, et son sens précis est l'unité de la chose en soi, dans ses diverses manifestations. De même, en ce qui concerne l'historique des *Cardinaltugenden* : le mot date de saint Ambroise, qui ne désigne d'ailleurs par là ni les vertus platoniciennes auxquelles ses successeurs l'appliquèrent, ni « la réunion des vertus platoniciennes et des vertus théologales ». On pourrait multiplier ces exemples ; mais ce serait entrer dans trop de détails. Au reste, les inexactitudes de ce genre sont presque inévitables dans un travail encyclopédique : il n'y aurait même pas lieu de les relever s'il ne s'agissait d'une quatrième édition.

L'esprit général de l'ouvrage est une ontologie moniste, tempérée par des scrupules criticistes. L'être est un, mais nous ne le connaissons que relativement. « Malgré la doctrine d'Auguste Comte, dit-il, et malgré l'influence qu'elle a exercée, la métaphysique n'est ni superflue, ni sans résultats; mais il faut qu'elle repose sur des fondements critiques et scientifiques, c'est-à-dire qu'elle sache d'une part que toutes ses affirmations se meuvent dans les formes de notre conscience, de l'autre qu'elle utilise avec soin les résultats des sciences positives. Parmi les directions de la métaphysique, la moins satisfaisante est le dualisme. Il n'a d'ailleurs été soutenu dans la philosophie moderne que par Descartes et les cartésiens, dont c'est la doctrine propre; et dans la mesure où le kantisme était dualiste, il a été aussi-

par l'année de leur mort, tandis que Locke, Leibniz, Berkeley, Kant, jouissent de leurs deux dates). Cela me paraît rentrer dans les *errata* de l'ouvrage, qui sont assez nombreux.

tot transformé par les idéalistes allemands. Dans le monisme, trois directions sont possibles : le réalisme, l'idéalisme, la philosophie de l'identité, c'est-à-dire la métaphysique de la réalité corporelle, celle de la réalité spirituelle, celle de la réalité absolue. (L'auteur entend par là, comme il l'explique à l'article *Identität*, la réalité inconnue dont esprit et matière sont également des manifestations. Dans le développement de la tendance idéaliste, à laquelle aboutissent d'ailleurs tous les résultats des sciences naturelles et de la théorie de la connaissance, c'est la philosophie allemande qui a le plus fait, et l'esprit allemand pourra y trouver d'une façon durable la satisfaction de ses tendances [1]. » L'auteur pense-t-il que les autres peuples pourront avoir une métaphysique différente, comme ils ont un autre climat? Ou les considère-t-il seulement comme négligeables? Je pencherais pour cette dernière hypothèse, beaucoup plus propre à satisfaire « les tendances de l'esprit allemand ». M. Kirchner ne nous apprend-il pas dans un autre article, que la poésie lyrique date tout entière de Goethe, et que tout le reste n'est que prélude ou imitation?

Son but, comme il l'expose dans le curieux article *Protestantismus und Philosophie*, est d'unir en une doctrine l'empirisme, le criticisme et l'idéalisme, entendus dans un sens large. L'histoire du protestantisme lui semble, à cet égard, se confondre avec celle de la vie de l'esprit en Allemagne, *des deutschen Geistesleben*. Le protestantisme est un christianisme « compris à la manière allemande, et qui a grandi avec l'âme de l'Allemagne ». Il s'est délivré de toute influence étrangère, a reconnu la vie et ses exigences, a donné aux Allemands une conception des choses répondant à leur nature, a éveillé l'individu en stimulant son activité intellectuelle et morale. Une union intime de la religion proprement dite et de la philosophie n'est plus possible, comme elle eut lieu au moyen âge entre la scolastique et le catholicisme; mais une entente est possible. Il y a une « affinité élective » entre les thèses fondamentales du protestantisme et les tendances de la philosophie moderne. Le protestantisme, s'appuyant sur l'expérience intime et le témoignage historique, est, par sa nature, *empirisme*; il est aussi *criticisme* en ce qu'il reconnaît avec Kant les droits distincts du savoir et de la foi; au point de vue métaphysique et moral, il est *idéaliste*, et en cela encore, kantien. Mais Kant est aujourd'hui dépassé, particulièrement dans son formalisme *a priori*; et quoiqu'il ait été appelé par Paulsen le philosophe du christianisme, il n'a pas vraiment réalisé l'accord de la croyance et de la science. Le véritable idéalisme doit ramener avec lui la finalité, l'optimisme, et même le théisme. Le sentiment, la vie morale, l'imagination, l'entendement même exigent également une religion. Elle reste la plus haute fonction de la pensée humaine; elle naît du sentiment de notre dépendance, s'appuie sur l'expérience et la science, se développe par la

1. Article *Metaphysik*. — Cf. *Patriotismus, Kosmopolit, Lyrik*.

moralité. « Elle communique à l'homme le bonheur de se sentir en rapport avec Dieu, elle le retient dans la prospérité, le relève dans le malheur, donne un but à ses efforts et promet un avenir à son travail [1]. »

On voit que, par la doctrine, l'ouvrage du professeur Kirchner n'a rien de bien personnel. Et l'on serait peut-être fondé à lui faire le reproche de n'avoir ni l'originalité d'une philosophie systématique, ni la froideur scientifique qui se contente d'établir les points acquis, et, pour le reste, enregistre les opinions sans les juger. Mais il est intéressant, et mérite d'être connu : d'abord, parce qu'il est vivant. La vie, même intellectuelle, n'est pas nécessairement la nouveauté. Il suffit qu'on s'attache avec conviction à des idées, fussent-elles vieilles comme le monde; c'est la façon dont on les pense qui en fait la force. D'autre part, ce manuel est un document. Un ouvrage de ce genre, qui ne date pas de vingt ans, et qui en est à sa quatrième édition, répond évidemment à des idées courantes et à des tendances générales de son pays. Le culte profond de l'individu, et la passion de la patrie comme d'une individualité supérieure; le sérieux de la vie, dans ses intérêts moraux comme dans ses intérêts matériels, la religion, dépouillée de son côté surnaturel et magique, rétrécie par la conception d'un peuple élu, mais aussi dégagée de ce caractère politique ou mondain qui fait qu'en d'autres pays ses augures ne se regardent pas sans rire; tout cela nous transporte dans un milieu philosophique assez différent de celui auquel nous sommes accoutumés; et il est bon de le savoir, non pour se réjouir du pittoresque qu'offre la géographie morale, mais parce que la condition première pour faire œuvre utile d'assimilation, c'est de ne pas se dissimuler les diversités réelles sur lesquelles on doit travailler.

⁂

Semblable par son but pédagogique, mais beaucoup plus objectif par son esprit, est le *Vocabulaire philosophique* de M. Edmond Goblot, qui date de 1901. Il avait été précédé, quelques années auparavant, du *Lexique de Philosophie* de M. Alexis Bertrand, dont la *Revue philosophique* a déjà rendu compte, au moment de son apparition [2]. On ne doit pas oublier que c'était, en France, une initiative toute nouvelle, et qui répondait à un véritable besoin. Mais il faut aussi rendre cette justice à M. Goblot que son travail marque un progrès sur celui de son prédécesseur. Il est plus long, sans dépasser pourtant le format et l'étendue d'un manuel. Il est surtout plus complet et moins élémentaire. L'auteur n'a pas cru devoir s'en tenir à la simple définition des termes. A propos d'un mot, — quand la question l'intéresse, car ses

1. Article *Religion*. Quelques passages de l'exposé précédent sont tirés de l'article *Idealismus*. Cf. aussi l'article *Katholicismus und Philosophie*.

2. *Revue philosophique*, 1892, I, 81 (par M. Gérard-Varet).

articles sont très inégaux à cet égard, — il lui arrive souvent d'ajouter quelques renseignements complémentaires, ou quelques réflexions personnelles. Par là, son ouvrage tient le milieu entre le lexique et le dictionnaire proprement dit, celui qui traite les questions et va au fond des choses. A l'article *âme*, vous trouverez par exemple un exposé et une réfutation de la théorie qui prétend saisir dans l'observation interne quelque chose de plus que les phénomènes. Ce n'est pas d'ailleurs sans inconvénient : car une discussion aussi épineuse ne se résume pas facilement en deux pages. — *Dialectique*, au lieu d'opposer, nettement, les trois sens du mot (platonicien, scolastique et kantien), les enveloppe dans une sorte de petite dissertation, à demi historique, à demi dogmatique, qui en présente ingénieusement l'unité. *Services* contient une classification des relations sociales utiles, brièvement résumée, mais qui est évidemment encyclopédique, et non pas lexicographique. *Justice*, *Droit*, *Charité* exposent une véritable doctrine morale sur l'exigibilité du bien. *Approprier* plaide énergiquement la cause de la propriété individuelle. *Évidence* se complète par une remarque curieuse sur l'analogie de la certitude logique et de la moralité kantienne. La plupart des articles, sans comporter les développements d'un cours, dépassent cependant la simple explication des termes, ou du moins la commentent et la rattachent à l'ensemble des notions analogues. Étant donné le but que visait l'auteur, c'était nécessaire. Il a voulu surtout que son livre fût pratique. Il ne s'adresse pas seulement, nous dit-il, aux étudiants et aux philosophes, mais aussi à tous ceux qui doivent comprendre les termes philosophiques de la langue commune : médecins, avocats, artistes, hommes politiques, hommes d'affaires même, qui font de la philosophie sans le savoir. — Tout ce public a besoin de larges explications, le fait est certain ; et si j'avais à exprimer un souhait, ce serait qu'elles fussent plus développées encore. Si condensées, elles demandent souvent un effort de réflexion que l'élève ou le lecteur pressé ne sont pas toujours capables de fournir. Sans doute, si l'on voulait satisfaire à ce desideratum, il faudrait augmenter les proportions de l'ouvrage. Mais s'il se développait jusqu'à devenir un véritable dictionnaire philosophique, exposant l'état actuel des questions et faisant connaitre tous les points où s'accordent les hommes compétents, ne rendrait-il pas des services plus grands encore ? L'ignorance des positions acquises est si complète dans le public ! Et les bons ouvrages de vulgarisation sont tellement rares qu'on en est souvent réduit à en indiquer de médiocres, ou à répondre par une défaite aux nombreux intéressés qui en réclament.

Un autre caractère du *Vocabulaire* est l'abondance des articles purement scientifiques. Elle s'explique par le même principe. M. Goblot a voulu qu'en lisant un ouvrage sur la philosophie des sciences ou sur la psychologie physiologique, on pût se contenter d'avoir son *Vocabulaire* sous la main. Il a voulu aussi qu'un élève, arrivant dans la classe de philosophie, et beaucoup plus renseigné sur Rome que sur la phy-

sique et la biologie, pût trouver dans son livre les explications nécessaires, quand il entend parler de masse, d'énergie, de neurone ou d'épigénèse. Cette partie de l'ouvrage est riche, et peut être utile à consulter par d'autres que par des élèves, mais elle est inégale. Ce qui concerne les sciences naturelles, l'anatomie notamment, y est mieux traité que ce qui touche aux mathématiques, à la physique générale ou à la mécanique. Au lieu d'un article sur les mouvements *amiboïdes*, ou sur la cicatrisation des tissus par *première intention*, on préférerait trouver les mots *entropie*, ou *dégradation* de l'énergie. Mais le procédé lui-même est d'une incontestable utilité; et il a été suivi plus complètement encore dans le grand dictionnaire de Baldwin, dont nous parlerons tout à l'heure.

En tout cela, M. Goblot travaille pour le *profanum vulgus*; mais il est lui-même un esprit trop actif pour ne pas songer aussi à la science et aux controverses philosophiques. « La langue spéciale que parlent les philosophes, dit-il excellemment, n'est pas la moindre difficulté des études et des recherches philosophiques... Les idées abstraites se séparent du cadre des mots plus malaisément que les faits, et parmi les faits, les données de la conscience, plus fuyantes et plus fondues les unes dans les autres que celles des sens, font moins de résistance aux classifications arbitraires et artificielles qu'on leur impose pour les nommer. Les *idoles de théâtre* procèdent le plus souvent des *idoles du forum*. Il serait inexact de dire que toutes les discussions philosophiques sont des querelles de mots; mais il est vrai que les querelles de mots constituent, dans la vie d'un philosophe, une perte considérable de temps et d'efforts. » Partant de là, il ne s'est pas refusé de faire quelques critiques et de proposer quelques améliorations. Ce n'est pas sans précautions oratoires : il sait que les langues sont des choses vivantes, où l'usage seul est souverain; que le vocabulaire dépend des idées, et que la terminologie ne se fixe que par les progrès de la connaissance; que les termes vagues eux-mêmes servent à quelque chose, et que « si l'écrivain n'avait pas à sa disposition ces mots à face multiple, qui s'éclairent et se colorent diversement selon ce qu'ils reflètent, s'il ne pouvait user du pouvoir *d'un mot mis à sa place*, il ne pourrait jamais dire que ce qui a été dit. » Il redoute une scolastique; il accorde, peut-être un peu vite, si l'on songe au rôle incontestable de la collaboration scientifique, « qu'il n'y a pas d'autorité légitime en science en dehors de la raison, et de la raison individuelle ». Que deviendrait-elle, cette raison individuelle, si on ne lui eût *imposé* dès l'enfance l'héritage très autoritaire de la langue et de la civilisation où elle se développe? C'est une contrainte que nous ne sentons pas parce qu'elle nous vient avec le lait. Ici comme en bien d'autres cas, la liberté consiste à faire corps avec ses chaînes. — Mais il serait mal à propos de chercher querelle à l'auteur sur cette formule. Tout le respect qu'il exprime pour la spontanéité du langage, on doit le partager; et peut-être ne le déclare-t-il lui-même que pour aller au devant des objections

En fait, s'il discute sobrement l'emploi des termes, il n'accorde un culte superstitieux ni à l'usage, ni à la fantaisie individuelle. Il ne s'abstient pas de signaler des emplois vicieux, et il les proscrit; il reconnaît des confusions classiques, et il les condamne. Être objectif, ce n'est pas renoncer à tout jugement d'appéciation; et la simple constatation des faits, qui les amène à la lumière, est elle-même un fait nouveau qui peut réagir sur eux de la façon la plus décisive. Toute la psychologie ne montre-t-elle pas que les faits spontanés changent de caractère, et même de direction, à mesure qu'ils sont connus et réfléchis?

Tandis qu'en Europe il se publiait surtout des lexiques en un seul volume et de petit format, Kirchner, Fleming et Calderwood, Alexis Bertrand, Goblot, il nous est arrivé des États-Unis une véritable encyclopédie philosophique, qui doit avoir trois volumes grand in-4°, de texte fin, et dont le tome second vient de paraître. Tout y est nouveau, le titre, la méthode, le choix des articles, l'esprit scientifique et réaliste qui s'y manifeste. Faisant sa part au mouvement séparatiste qui s'est produit dans les sciences morales, il s'intitule *Dictionnaire de philosophie et de psychologie*. De fait le professeur J. M. Baldwin, qui en est le chef, est plutôt un psychologue qu'un philosophe, au sens que nous sommes accoutumés à donner à ce mot. On connaît son *Manuel de psychologie* en deux volumes, son étude sur le développement intellectuel de l'enfant et de la race, sa collaboration à la *Psychological Review* de New-York, dont il partage la direction avec M. Mac Keen Cattell. Je ne reviendrai pas sur l'organisation matérielle de l'ouvrage: je l'ai déjà exposée assez longuement quand parut le premier volume [1]. Je rappellerai seulement qu'elle est collective et internationale. Les articles sont faits le plus souvent en collaboration, et toujours revus par plusieurs critiques, de manière à laisser le moins possible aux opinions individuelles. On a voulu, et on a réalisé dans la plus large mesure possible, un *magasin* impersonnel de tout ce qui touche à la philosophie, depuis l'histoire des concepts, jusqu'à l'anatomie et la physiologie du système nerveux, qui ont la place d'honneur. Largement développées, luxueusement illustrées, elles retiennent l'attention dès qu'on ouvre le volume. *Vision* a soixante-dix colonnes, quatorze figures, deux planches hors texte; *Optical illusions*, qui en est le complément, contient encore quatre planches de figures pseudoscopiques. Philosophie religieuse, pathologie mentale, anthropologie, science économique et sociale, philologie même et pédagogie, tout y trouve sa place. L'ouvrage est à cet égard un répertoire d'une incomparable abondance. On a reproché à l'auteur d'avoir ainsi noyé la philosophie et même la psychologie proprement dite dans une macédoine de sciences accessoires. Le fait est exact, mais il est voulu.

1. Voir *Revue philosophique*, juillet, 1902, 93-98.

« Vous trouvez que mon livre n'est pas un dictionnaire de philosophie? » a-t-il répondu. « Eh bien, si cela peut vous faire plaisir, appelez-le un dictionnaire pour les philosophes. Je n'y vois pas d'inconvénient. »

Partant de là, il a surtout tenu à accumuler les faits scientifiques. L'histoire de la philosophie n'est pas exclue, mais elle n'a pas de prétention à être complète. Elle se présente souvent d'une manière incidente. Par exemple l'article *Temps* contient un historique de cette idée; de même *Philosophie* est, pour la plus grande part, une esquisse des principales conceptions qui se sont succédées. Il est vrai que *Métaphysique* est au contraire entièrement traité du point de vue dogmatique. Certains sujets historiques sont très copieux : quarante-cinq colonnes, par exemple, sur la *Philosophie orientale*, une question où la plupart des philosophes ne seront pas fâchés de se documenter. D'autres sont maigres : *Spinozisme*, *Schopenhauerisme*, se réduisent à quelques lignes. *Philosophie socratique*, *philosophie grecque*, *patristique*, tiennent le milieu[1]. Le troisième volume, qui n'est pas encore publié, doit nous apporter d'ailleurs un précieux complément historique : il constituera une bibliothèque générale de la philosophie, tant ancienne que contemporaine.

La partie la plus imparfaite reste toujours la biographie des philosophes. Je ne le dis pas seulement à cause de l'extrême brièveté des articles; M. Baldwin s'est expliqué à ce sujet, et il n'y a rien à objecter à ses explications : il nous a prévenus, à peu près comme Leibniz, qu'il nous offrait « un morceau de pain » et qu'après nous avoir fait déjeuner, il ne se chargeait pas de nous donner à souper. Mais son pain même est de qualité bien variable. Pourquoi n'avons-nous de notice ni sur Nicole, ni sur Turgot, ni sur Saint-Simon, dont l'action sociale et philosophique a été si considérable, ni sur Maine de Biran, ni sur Claude de Saint-Martin, ni sur Stirner, ni sur Renan? Dira-t-on que ce dernier est trop récent? Mais Ravaisson et Nietzsche y sont admis. Dira-t-on que les autres ne sont pas de premier ordre? Mais alors, sans même contester ce jugement, comment expliquer la présence de Rémusat, de Saisset, de Libelt, de Chauncey Wright, de Marheineke, de von Rochow et de tant d'autres? Vauvenargues, qui est omis, a-t-il moins de valeur que Mackintosh? Stahl n'est-il pas plus important dans l'histoire des sciences que Whewell?

1. Les renseignements donnés sont généralement exacts; j'ai rencontré cependant au passage quelques erreurs, par exemple en ce qui concerne le *quadrivium*; il ne comprenait pas l'arithmétique, *l'économique*, la musique et l'astronomie, comme il est dit à la page 294; la seconde des sciences qui le constitue est l'astronomie; et l'économique n'est là que par confusion avec la division de la « philosophie actuelle » ou pratique, adoptée par Cassiodore : morale, économique, politique. Mais cela est tout à fait étranger au quadrivium, qui date d'ailleurs de Boèce, quant au mot et quant à son contenu traditionnel. On peut voir sur ce point l'ouvrage très documenté de Mariétan, *Classification des sciences au moyen âge*, p. 63 et 85-86.

On trouvera dans les articles dogmatiques une inégalité moins frappante, mais sensible pourtant. Malgré la revision générale et collective du travail, c'était peut-être un défaut inévitable dans un édifice auquel ont travaillé tant de mains. J'en ai signalé quelques exemples tirés du premier volume. Il comptait beaucoup de termes dont la présence ne se justifiait guère. Il y en a moins dans celui-ci. Pourtant, que perdrait-on à supprimer *grâce* (droit de grâce, *mercy*), *négligence*, *naïf* (poésie naïve), *romantique*, *prosodie*, *voix* (*voice*, article distinct de *speech* et de *vocal organs*)? Ce qu'on y trouve encore souvent, ce sont de petits articles, acceptables sans doute, mais inutiles parce qu'ils sont trop courts : on en saurait autant, quelquefois plus, sur le sujet qu'ils traitent, en ouvrant la première encyclopédie venue. *Mood* (disposition d'humeur) ; *nightmare* (cauchemar) ; *palmistry* (chiromancie) ; *root* (racine) ; *uprightness* (droiture morale) : de tout cela, il n'y a que des définitions banales, en quelques mots. On aurait dès lors tout aussi bien fait de les omettre, et de réserver la place gagnée à des renseignements plus techniques. *War* (guerre) et *suicide*, qu'il était impossible de laisser de côté, sont expédiés de même en quelques lignes; ils demandaient davantage. *Atome* nous avait promis à *Matière* des développements qui ne sont pas venus. En sens inverse, et comme exemple de cette inégalité, je citerai les treize colonnes de l'article *Origin versus nature*. On y discute la question de savoir dans quelle mesure connaître l'histoire d'un être équivaut à en connaître la nature, et la discussion en est sans doute très intéressante; mais la principale raison de son étendue est évidemment la prédilection de l'éminent *Editor* pour les questions d'ontogénèse et de phylogénèse.

Si objectif et scientifique qu'il soit, ce travail implique cependant une certaine vue de la philosophie; mais il ne l'étale pas. On se rendra compte des qualités impartiales de son directeur en comparant à l'article *Philosophie* les idées qu'il a exposées, en son nom personnel, dans d'autres ouvrages, et par exemple dans la préface de ses *Fragments philosophiques*. « Ma doctrine, disait-il, est un idéalisme scientifique qui considère le cosmos non seulement comme vrai, mais comme beau, et à quelques égards, comme bon. La science nous dit ce qui est vrai : c'est sa prerogative; et quel que soit le dernier mot de la science sur la nature, ce mot est définitif en matière de vérité. Vient alors la philosophie avec ses questions : cette vérité est-elle bonne, belle, *vivable*? Ne l'est-elle pas ? Les uns disent une chose, les autres une autre. Pour moi, j'estime qu'elle est vraie et bonne *parce qu'elle est belle*. Je pense que rien n'est vrai sans être beau, et rien ne peut être bon, en un sens vraiment haut, sans la beauté. Le principe esthétique est le point central où se rencontrent et s'unissent les idées de valeur morale et de vérité. Voilà l'enseigne de ma philosophie. » Rien de cet enthousiasme n'a transpiré dans l'article du dictionnaire, qui classe très exactement quatre sens : science (la *philosophie naturelle*) ; disposition morale (supporter le mal avec philosophie) ; critique et

métaphysique; synthèse des connaissances. Et les caractères communs en sont bien dégagés : totalité; généralité; valeur pour l'action. — Les deux sens de *métaphysique*, qui donnent lieu à tant de confusion, ont été de même impartialement distingués, mais peut être pas aussi nettement qu'il l'eût fallu : celui de W. James, pour qui *métaphysique* « ne désigne qu'un effort plus qu'ordinaire pour penser d'une façon claire et consistante » ; celui de Paulsen et Külpe, qui en font une ontologie, c'est-à-dire la science de la réalité par opposition aux apparences. — Mais de tous les articles, le plus dogmatique est, je crois, celui qui a pour titre *Truth, Falsity and Error* (vérité, fausseté et erreur). Il expose, mais réfute : 1° la théorie d'après laquelle la vérité consisterait dans la consistance logique; 2° la théorie d'après laquelle la vérité consisterait en une relation de la pensée et des choses : loin de définir la vérité par la ressemblance de la pensée et de la réalité, c'est la réalité qu'il faut définir, et qu'on est obligé de définir par la vérité. Est réel, ce que notre esprit reconnait pour vrai. Cette doctrine est présentée et signée suivant l'usage, par tout un comité de rédacteurs, MM. J. M. Baldwin, G. E. Moore (de Cambridge), C. S. Peirce et Mrs. Ladd-Franklin. C'est le cas de se rappeler le mot un peu intimidant de la préface : « Vous êtes un, et nous sommes plusieurs. » S'il y a d'ailleurs des objections contre cette théorie, elles sont fort affaiblies par ce fait, qu'à la partie générale de l'article succèdent deux divisions : *Logique de la vérité* et *Psychologie de la vérité*, qui formulent quelques réserves et nous montrent quelques autres aspects de la question. Nous aurions pu cependant nous attendre, d'après d'autres articles et d'après l'esprit général de l'ouvrage, à recevoir d'abord une exposition plus objective des différentes opinions qui ont, ou qui ont eu cours, sur la question de la vérité.

J'ai dit que M. Baldwin faisait place aux réclamations de la psychologie indépendante. Et il est certain que la psychologie, comprise au sens évolutionniste, est le trait dominant de son œuvre. Il ne va pas cependant jusqu'à adopter le principe de la séparation radicale. Cette vue, un peu simpliste, était en honneur il y a quelques années. Mais aujourd'hui, nous voyons naturalistes et physiciens se rattacher à qui mieux mieux à la philosophie. C'est un avertissement pour d'autres de ne pas trop s'en éloigner. En France, ce qui a fait la force de nos grands psychologues contemporains, c'est qu'ils ont été des hommes formés par l'éducation philosophique, et qu'il ne se sont pas laissés absorber par les détails soi-disant positifs d'une science artificiellement expérimentale. « L'association de la psychologie et de la philosophie, dit l'auteur, et traditionnelle; et si on considère leur contenu on voit qu'elle est essentielle. La psychologie est une étape, à mi-chemin de la biologie, avec tout son cortège de sciences naturelles, et le groupe que forment les sciences morales avec la philosophie. Le progrès de la psychologie expérimentale et physiologique a forcé cette science à s'étendre largement vers les études empiriques, comme elle

l'a toujours fait vers les études spéculatives; et les incursions de l'analyse psychologique dans le domaine autrefois réservé à la spéculation pure ont rendu cette relation plus intime que jamais. D'autre part, la biologie, la sociologie, l'anthropologie, l'éthique, l'économique, le droit, la physique même réclament instamment une bonne psychologie; la critique qui s'y développe est une critique psychologique. Et comment en serait-il autrement une fois qu'on a reconnu que la science est l'œuvre de l'esprit et que les principes explicatifs, par qui seuls la science cesse d'être un pur catalogue de faits, sont des conceptions abstraites fondées sur les lois de la pensée? ».

La psychologie qui se fait ne sera donc pas métaphysique, au sens mauvais du mot; mais elle restera philosophique, c'est-à-dire plus fortement associée aux sciences normatives qu'aux sciences de laboratoire, plus logique et morale que physiologique. Et il ne faut pas oublier ce caractère d'un ouvrage qui justifie, plus peut-être dans sa forme que dans son fond, l'appréciation humoristique d'un philosophe américain : « Quand M. Baldwin a fait sortir du néant son cosmos philosophique, c'était le souffle de Darwin qui planait sur l'abîme, non celui de Descartes, de Leibniz et de Kant. » Le souffle de Kant, assurément non, et l'on en aura peu de regret; mais peut-être l'esprit systématique de Descartes et l'esprit universaliste de Leibniz n'étaient-ils pas si complètement étrangers à cette encyclopédique création.

J'en arrive au *Vocabulaire* le plus récent, celui de la Société de philosophie. Quatre fascicules en ont déjà paru, deux en 1902, deux en 1903. L'étendue totale de l'ouvrage en comportera de douze à quinze. Mais ici, je dois d'abord m'excuser; car je me trouve un peu, pseudonyme à part, dans la situation de Kropotkine lorsqu'il faisait à Londres les comptes rendus bibliographiques de la *Nature*. Le directeur ne le connaissait que sous un nom d'emprunt, et lui donna un jour à analyser ses propres ouvrages sur la géographie asiatique. Il eut de grands scrupules; si bien que, réflexion faite, il crut devoir faire connaître son identité, et proposa de remettre l'article à un collègue. Son directeur ne le voulut pas. « Vous n'avez besoin, lui dit-il, ni de blâmer ni de louer l'auteur : Vous direz simplement ce que contient son livre. » Je demande la permission de faire de même, et je le ferai d'autant plus librement qu'il s'agit ici d'un ouvrage dont la meilleure part est certainement formée par les *observations* des philosophes que j'y ai recueillies et coordonnées.

Voici quelle est, en effet, la méthode adoptée dans ce travail. Une première rédaction des articles en est d'abord faite, qui doit servir de base à la discussion. Elle est relue, en petit comité, par deux ou trois collaborateurs du premier degré. Une fois que le texte en est ainsi bien établi, il est imprimé sur une seule colonne et envoyé à tous les membres de la Société de philosophie, en même temps qu'à ceux des correspondants étrangers qui ont eu l'obligeance d'accepter cette

collaboration. Parmi ceux qui nous ont le plus régulièrement envoyé des notes, je citerai MM. les professeurs Ivanowsky, de Moscou; Tönnies, de Kiel; B. Russell, de Cambridge; C. Webb, d'Oxford; Peano, de Turin; Vailati, de Côme. La liste de nos collaborateurs français serait trop longue; il faut pourtant mentionner d'un côté, la part prise à la rédaction primitive par M. L. Couturat, auquel sont dus tous les articles de Logique formelle; et de l'autre, ce que l'ouvrage doit à la revision de M. J. Lachelier, qui a bien voulu le suivre de près, et nous communiquer, sur un très grand nombre d'articles, les observations que lui suggéraient son grand savoir et son expérience philosophique. — Les brochures provisoires reviennent donc ainsi, annotées, complétées, corrigées, approuvées ou contestées. Le tout est mis en ordre. Sur tous les points où l'accord existe, soit sans modifications, soit après des corrections qui ne soulèvent pas de doutes, le texte devient définitif.

Il y en a plus qu'on ne croirait *a priori*; les philosophes s'entendent bien mieux quand chacun parle pour son propre compte que lorsqu'ils s'exercent sur les idées les uns des autres. Le démon de la discussion est si subtil! Il reste cependant d'autres points où les opinions sont vraiment opposées. Ceux là sont alors portés devant la Société de philosophie, et c'est la dernière épreuve. Quand une rédaction qui parait satisfaisante est enfin atteinte, ells prend place dans le corps de l'ouvrage. S'il y a des dissidences, ou si, parmi les observations des correspondants, il se trouve quelques remarques utiles à conserver, sans les insérer dans le texte même, elles sont imprimées au bas des pages, en forme de commentaire perpétuel, de manière que le fascicule soit aussi exactement que possible le résumé de tout ce qui a été mis en avant sur chaque définition. Les colonnes du *Vocabulaire* représentent ainsi ce qu'il y a d'objectif et d'impersonnel dans le résultat du travail; les notes rappellent les objections ou les réserves que croit devoir formuler tel ou tel philosophe, et qui doivent rester en suspens.

On remarquera, en le parcourant, une innovation. Il ne donne pas seulement, comme le *Dictionnaire* de Baldwin, les équivalents anglais, allemands et italiens. Ces renseignements, tous les vocabulaires scientifiques s'imposeront sans doute de les fournir dorénavant; et l'un rectifiant l'autre, on arrivera à établir des concordances aussi exactes que peuvent le permettre le génie des langues, parfois si différent. Mais voici ce qui est nouveau, quelques-uns même diront peut-être aventureux : chacun des articles qui le comporte est suivi d'un « Radical international ». Je n'entends pas par là un radical *actuellement* international, quoique d'ores et déjà un très grand nombre de termes philosophiques ne diffèrent plus d'un idiome à l'autre que par l'orthographe; j'entends un radical artificiellement choisi, généralement néo grec ou néo-latin, et pouvant former des vocables dans une langue auxiliaire internationale. Ces radicaux sont donc attribués, non pas à la traduction de tel terme français ou allemand, mais à la représentation de tel concept

défini dans le corps de l'article. En voici un exemple. *Croyance* s'emploie dans bien des sens, qui vont de l'assentiment le plus fragile à l'adhésion la plus absolue. C'est un mot sur lequel on joue souvent. Nous définissons donc *in abstracto* les trois idées suivantes : 1° adhésion forte et sans réserves de l'esprit, pour des motifs d'ordre intellectuel : *cert*. 2° Adhésion aussi forte de l'esprit, mais pour des causes non intellectuelles : *fid*. 3° Adhésion faible, laissant place au doute : *opini*. Et nous avons systématiquement laissé de côté la racine *kred*, parce qu'elle n'a rien de technique et qu'elle est déjà employée au sens vague dans la langue du Dr Zamenhof. Elle n'est pas exclue, mais elle est réservée à cet emploi indéterminé dont parle si bien M. Goblot dans sa *Préface*, et qui peut être quelquefois aussi précieux au philosophe que le terme le plus strictement spécialisé.

Quelques lecteurs se demanderont peut-être à quoi peuvent servir ces racines. A deux choses. En premier lieu, à être placées entre parenthèses, pour préciser en trois ou quatre lettres le sens de tel ou tel mot. Vous trouveriez assez incommode de dire : « Le Bien (au sens B du *Vocabulaire philosophique*) est un cas particulier du Bien (au sens A). » Mais vous allongez à peine la phrase en écrivant : « Le Bien (*gud*) est une espèce du Bien (*bon*). » Et de même, pour annoter, pour expliquer un texte classique, ou un texte étranger, ils pourront fournir une abréviation très claire et très expressive. Partout où les mots ont plusieurs sens utiles qui peuvent être confondus, ces racines pourront servir de signes diacritiques. — En second lieu, il ne faut pas oublier qu'il se fait de nos jours, en faveur d'une langue auxilliaire internationale, un mouvement d'une intensité remarquable, et auquel aucune tentative de ce genre ne peut être comparée. La *Délégation pour l'adoption d'une langue auxiliaire internationale* a reçu l'adhésion d'un nombre considérable de sociétés et l'appui des professeurs les plus connus des Universités européennes. Plusieurs langues sont déjà toutes prêtes à obtenir l'investiture officielle. L'une d'elles, notamment, est déjà enpleine activité : elle sert non seulement à la correspondance internationale, mais elle a été employée à plusieurs reprises par des étrangers n'ayant pas d'autre moyen de communication, et qui ont pu causer ainsi sur toutes sortes de sujets pratiques ou scientifiques. On est en train d'y éditer des dictionnaires complets : le dictionnaire anglais-espéranto, qui est annoncé, contiendra trente mille mots; le vocabulaire médical international et le vocabulaire mathématique sont sous presse [1]. Il n'est donc pas trop tôt pour préparer les matériaux d'un vocabulaire philosophique, si nous voulons qu'il soit fait suivant nos besoins, et non pas imposé à la philosophie par les sciences voisines.

En ce qui concerne le fond même de l'ouvrage, il n'a pas pour but de vulgariser des connaissances acquises, ni même d'en faciliter

1. J'apprends, en corrigeant les épreuves de cet article, qu'il vient de se fonder une revue médicale internationale en *esperanto*.

l'accès, si ce n'est à des esprits adultes et scientifiquement cultivés. Il est, comme son titre l'indique, *technique* et *critique*. Technique, en ce qu'il se restreint au vocabulaire proprement philosophique. On y a écarté tous les termes scientifiques accessoires, voire même les termes de psychologie et de sociologie qui concernent des questions très spéciales de ces sciences. Ont été également laissées de côté les acceptions non philosophiques des termes qui ont un sens spécial chez les philosophes, et les mots qui désignent seulement des nuances de sentiment ou de caractère. Au point de vue de l'histoire, la règle y est de ne citer de textes que ceux qui constituent une définition, ou qui sont nécessaires à justifier un sens rare ou douteux (même avec cette réserve, ils se trouvent être encore assez nombreux); de ne donner de définitions historiques que lorsqu'elles correspondent à des expressions qui peuvent se rencontrer encore de nos jours sans explication, ou lorsqu'elles sont nécessaires à l'intelligence du langage contemporain. En un mot, on laisse de côté tout ce qui présenterait un caractère encyclopédique, et l'on s'en tient au principe suivant : « N'introduire dans chaque article que ce qui est nécessaire pour établir la signification actuelle des termes, et ce qui peut être utile pour en accélérer le développement spontané dans le sens d'une précision et d'une universalité croissantes[1] ». Car le second caractère de ce travail est d'être critique. Les acceptions des mots ne sont pas seulement énoncées, mais souvent discutées dans leur valeur et leur propriété. Dans les articles qui le comportent, une section spéciale intitulée *Critique*, imprimée dans un caractère différent, présente les remarques ou les propositions qui peuvent avoir un intérêt pour l'amélioration de la terminologie. Il va sans dire qu'il ne s'agit en aucune façon de fixer *ne varietur* la langue philosophique, encore moins d'imposer quoi que ce soit. Ce serait du temps naïvement perdu. « Nous présentons cet essai, dit la Préface, comme un instrument de comparaison et de communication, comme une ébauche toujours mobile à laquelle on est prié de ne pas ménager les corrections. » Il vise à constituer un inventaire de la bonne langue philosophique contemporaine, et ne prétend à aucune autre autorité qu'à celle qui peut résulter d'un inventaire exact, et des réflexions qu'il suggère. Ceux qui pensent que la conscience est aussi incapable de réagir sur l'action « que l'ombre sur les pas du voyageur » estimeront sans doute aussi que ce travail n'est pas fort utile. Mais la plupart des philosophes ne partagent pas cette opinion. Savoir est aussi un fait; et à moins qu'il ne soit un fait d'une nature toute angélique et surnaturelle, il doit accélérer, détourner ou ralentir les phénomènes auxquels il s'applique. Quand on se rend compte d'un double emploi, on tend à le supprimer; quand on constate une équivoque, on est d'ordinaire porté à l'éclaircir; quand une originalité factice profite de la souplesse des termes pour aboutir à

1. Avertissement, page 5. *Bulletin de la Société de philosophie*, juillet 1902.

des conclusions paradoxales, on peut avoir intérêt à lui opposer un usage linguistique bien constaté. Ainsi tous les marchands tiennent leurs comptes. C'est une espèce de conscience, intellectuelle et morale. On sait où l'on en est, on risque moins d'être volé, on vole plus difficilement. Et si cela n'ajoute rien à la caisse, *ipso facto*, comment soutenir que la bonne comptabilité ne profite pas ultérieurement aux bénéfices?

Les ouvrages que je viens d'analyser ne sont pas les seuls symptomes du mouvement général qui se fait en ce moment dans la philosophie vers l'étude du vocabulaire. Il faudrait y joindre d'abord le dictionnaire historique de M. R. Eisler, *Wörterbuch der philosophischen Begriffe und Ausdrücke*, qui a paru en 1899, et dont il a été rendu compte ici même au moment de son apparition [1]. Puis, en dehors des dictionnaires, les travaux conçus dans un esprit analogue. Dans le *Monist* de juillet 1896, le professeur R. Eucken, bien connu par son *Histoire de la terminologie philosophique*, a publié un article sur le même sujet; le sous-titre en est significatif : « Exposé et appel ». Il y préconisait l'établissement d'une institution collective, académie ou société, pour l'étude du vocabulaire philosophique. Cette société, nécessairement internationale, compilerait un large thesaurus de termes philosophiques, ce qu'un travailleur isolé ne peut faire. On en pourrait tirer un dictionnaire abrégé de philosophie à l'usage de tous les gens cultivés, qui serait à la fois très profitable aux philosophes, et très propre à augmenter l'influence de la philosophie sur les autres sciences. Il comptait, disait-il, sur les savants américains pour entreprendre et mener à bien cette grande tâche. — Je ne sais si le dictionnaire de M. Baldwin a été conçu comme une réponse à cet appel. Il n'y serait en tout cas qu'une réponse partielle. — La même année, lady V. Welby faisait paraître dans le *Mind* un article ayant pour titre *Sense, Meaning, and Interpretation*, et proposait un prix au meilleur mémoire sur la terminologie philosophique, les causes de son obscurité, les moyens d'y remédier. Le prix fut remporté par M. le professeur Tönnies, dont le remarquable mémoire a été aussitôt traduit en anglais, et imprimé dans trois numéros du *Mind*, en 1899. Il y préconisait l'emploi international du latin scientifique. M. G. Vailati faisait paraître en même temps, à Turin, une étude « Sur les questions de langage dans l'histoire de la science et de la civilisation »; et le congrès de philosophie de 1900, en mettant la question à l'ordre du jour, provoqua des communications de MM. Iwanowsky, Couturat, Hémon, et de l'auteur de cet article. On trouvera les unes dans les comptes rendus du Congrès, les autres dans la collection des mémoires publiés [2]. Donnant un exemple de ce qu'elle propose d'appeler *Signi-*

1. *Revue philosophique*, mars 1900, p. 306-309.

2. *Revue philosophique*, octobre 1900, p. 500-501. — Comptes rendus des discussions du Congrès, publiés par la *Revue de métaphysique*, septembre 1900 p. 664-670. — *Mémoires du Congrès*, t. I, 257-280. Armand Colin, 1901.

fics, ou « Théorie des significations », lady V. Welby a apporté à cet ordre de recherches une contribution nouvelle, et plus considérable que la précédente : elle a publié un volume sous ce titre : « *What is meaning?* » titre à peu près intraduisible, en raison de la large valeur du mot anglais, qui réunit les idées de signification et d'intention, à peu près comme dans l'expression française : « On sait ce que parler *veut dire*[1]. » Enfin vient de paraître l'*Histoire de la langue universelle*, par MM. Louis Couturat et Léopold Leau[2]. C'est l'étude critique des tentatives faites depuis le XVIIe siècle pour l'établissement d'une langue auxiliaire, artificielle et scientifique, des états successifs qu'elle a traversés pour passer d'une pure conception théorique à la réalisation médiocre du *Volapük*, puis à la création pratique de l'*Esperanto*.

Cette préoccupation du langage, soit dans ses origines, soit dans son perfectionnement, est quelque chose de plus qu'une simple curiosité. Il me semble y voir en outre le symptôme d'une disposition nouvelle parmi les philosophes, et peut-être d'une transformation dans les mœurs philosophiques.

La philosophie, jusqu'à présent, a vécu sur le principe de Descartes et de la Réforme, qui fait de l'individu le juge suprême de toutes choses, et qui se défie, par-dessus tout, des influences collectives. Cette révolte contre la contrainte extérieure était vraiment légitime et féconde à la Renaissance. L'ennemi de la vérité était alors l'autorité. Il était nécessaire de briser les anciennes formes pour en établir de nouvelles, et aucun philosophe ne serait tenté de reprendre aujourd'hui, contre ces grands révolutionnaires, l'apologie de l'Aristote scolastique ou de l'Ecriture interprétée par les conciles. — Mais cette disposition a persisté bien après que la pensée eût obtenu son entier affranchissement. Pour se justifier, elle s'était appuyée sur la théorie de la Raison impersonnelle, sur ce dogme que le bon sens est la chose du monde la mieux partagée, et que le Verbe est la lumière qui éclaire tout homme venant en ce monde. Le dogme oublié, ou même expressément contredit par les successeurs, l'état d'esprit qui s'en réclamait n'en a pas moins survécu. Les philosophes sont restés sur les barricades. « Penser par soi-même » était toujours leur devise. Mais elle se trouvait avoir changé de sens. Elle avait signifié d'abord qu'il fallait s'affranchir de la paresse et des tyrannies intellectuelles. Dans quel but ? Parce qu'ainsi seulement on pouvait atteindre une vérité éternelle, universelle, capable de mettre d'accord les esprits d'une façon définitive. Puis par degrés, l'amour de la recherche se substituant à celui de la vérité, la même devise en vint à signifier qu'il fallait faire bande à part et ne pas penser comme les autres. Une pareille indépendance a tant de charme ! Elle fait de la philosophie une œuvre d'art, un voyage à travers les points de vue. Elle donne toute sa valeur à l'individu. — Quelques-uns s'étaient fait de cet isolement une si chère habitude

1. Un vol. in-12, XXXI-321 p., Londres, Macmillan and Co, 1903.
2. Un vol. in-8°, XXXII-608 p., Paris, Hachette, 1903.

qu'ils auraient pensé déchoir en énonçant des propositions communément admises. Combien de fois n'ai-je pas entendu les étudiants en philosophie, il y a quelques années à peine, demander d'un maître ce qu'il enseignait d'« original », — quel était son *numéro* inédit, — et ne pas se soucier le moins du monde de ce qu'il pouvait mettre de force démonstrative ou de vérité solide dans son enseignement! Une conclusion, une position acquise, sur laquelle on peut faire fonds pour bâtir une assise de plus, quelle idée de maître d'école! On s'était affranchi, on ne voulait pas retomber en tutelle. On restait délicieusement anarchiste, et la liberté récente semblait si douce, qu'on oubliait pour quel but on l'avait réclamée. Les savants travaillaient, délibéraient entre eux, s'imposaient des méthodes et des formules communes, aboutissaient à des résultats, changeaient quelques-unes des conditions de la vie; mais c'étaient des lourdauds. Les philosophes, plus subtils, ne se lisaient pas entre eux de peur de se gâter le génie, s'écoutaient le moins possible, et s'appliquaient solitairement, comme l'araignée de Bacon, à tisser chacun une belle toile dont ils tiraient d'eux-mêmes tous les éléments.

Quelles ont été les conséquences de cet égotisme, je l'ai trop longuement analysé dans d'autres travaux pour y insister ici : la philosophie stérilisée, s'opposant dédaigneusement à la science qui le lui rendait avec usure, séparée de la vie réelle et ne cherchant qu'à se soustraire aux problèmes pratiques; sollicitée sans cesse de répondre à tant de questions vitales sur lesquelles on était las de suivre le sens commun ou le dogme religieux, et restant impuissante à formuler une idée directrice, à donner le moindre viatique à ceux qui venaient lui réclamer conseil et nourriture; les exercices philosophiques tenant le milieu entre la musique et l'architecture; la psychologie prête à rompre avec la philosophie, qui ne se souciait guère de la retenir, et qui semblait voir dans le départ de cette physicienne le gage d'une indépendance artistique encore plus complète. — De tout cela, je n'aurai pas l'imprudence d'assurer qu'il ne reste rien. Il me semble pourtant qu'il se fait un effort pour sortir de là, et que les conceptions abstraites de notre époque justifient cet effort. On a commencé à s'apercevoir que la raison ne peut s'isoler radicalement ni de l'expérience, ni de la vie sociale. Elle n'a pas seulement cessé d'être la révélation, donnée d'en haut, des lois fondamentales de l'être; elle n'est même plus un répertoire tout fait de catégories et de principes purs qui s'imposent intégralement à toute pensée. Elle apparaît plutôt comme une tendance de l'esprit vers l'universel, tendance qui se réalise par degrés successifs, fort inégaux dans les époques et les individus divers. Elle est une possibilité d'entente, non pas un texte unique tiré à un nombre indéfini d'exemplaires. D'autre part, l'idée d'évolution nous habitue à considérer, de la pierre à l'homme, une série continue de transformations, fort peu conciliable avec l'égalité naturelle et métaphysique des « personnes morales ». Enfin les études historiques et sociologiques

paraissent bien montrer que la pensée de chacun est solidaire de la pensée collective, et que nos semblables forment, pour notre santé mentale, un milieu aussi nécessaire que l'air à la respiration. Nous croyons penser par nos propres forces, comme nous croirions avoir inventé la parole si l'on ne nous racontait pas nos premiers bégaiements, et toute la peine qu'ont prise nos parents pour nous faire entrer dans la mémoire les mots de la langue maternelle. Mais la dette inconsciente que nous avons à tout ce qui nous entoure est de mieux en mieux aperçue, et c'est une banalité de redire à quel point notre vie physique et mentale se greffe sur celle de la masse, comme la feuille sur la branche.

Voilà bien des motifs pour philosopher en commun. On voit que ce sont en même temps des motifs pour étudier et pour critiquer le langage, cet instrument essentiel de transmission et de comparaison des pensées. S'il est vrai que la raison se fait plutôt qu'elle n'est donnée, et qu'il reste bien de la variété et de l'imperfection dans les idées directrices individuelles que chacun décore en lui de ce beau nom, il n'y a pas de travail plus nécessaire que de comparer les formules et les termes dont nous nous servons, jusqu'à ce que nous découvrions ceux qui peuvent nous mettre d'accord. Je ne veux pas dire par là qu'il s'agisse de transiger avec nos convictions intimes, et de faire des sacrifices — sinon peut-être des sacrifices de paresse ou d'amour-propre. L'étude critique du vocabulaire ne doit pas nous amener à une sorte de compromis éclectique. Ce serait un accord éminemment précaire, la monnaie démocratique de l'unité factice et insoutenable imposée autrefois par une autorité. Il s'agit au contraire de cette entente solide, de cet équilibre stable où l'on aboutit quand on compare ses opinions de bonne foi, uniquement pour savoir quelles sont celles qui, sans complaisance, résisteront à cette épreuve, quelles sont celles au contraire dont les contradictions révéleront la faiblesse, et seront signe qu'il faut chercher plus loin. Ceux même qui insistent, et avec raison, sur la diversité actuelle des esprits, ne vont pas jusqu'à prétendre que cette diversité *doive* s'accroître, ou même persister indéfiniment. Car alors il n'y aurait pas de science, ni de vérité. Nous ne pouvons considérer une proposition comme vraie, même provisoirement, qu'en admettant une unité, idéale, future si l'on veut, possible en tout cas, à laquelle aucune pensée ne serait définitivement irréductible par nature. Ici comme dans la plupart des autres domaines philosophiques, nous faisons une fin de ce que la première réflexion des hommes avait considéré comme un principe. Et si cette conception évolutive (au sens large du mot) évite bien des objections superficielles, elle ne change pas profondément l'essence du rationalisme. Elle fait voir au contraire, comment il se trouve fortifié par les tendances contemporaines, en apparence tout étrangères, qui montrent que des sociétés très cohérentes sont le seul terrain où le germe de la raison puisse grandir et fructifier. « Si les philosophes s'accordaient toujours sur la

signification des mots, disait Descartes, presque tous leurs débats cesseraient. » Non, parce qu'ils ne sont pas, dès aujourd'hui, de purs esprits identiques : s'ils parlent différemment, c'est bien aussi parce qu'il y a en eux des orientations vraiment diverses de la pensée. Mais en cherchant à préciser leur langage, ils laisseront tomber toutes les contradictions fictives et les discussions « de mots », ce qui n'est pas peu de chose. Ils mettront au contraire en plein jour les oppositions réelles qui les séparent. Et comme après tout, même chez les plus passionnés pour le jeu de la controverse, la *volonté* de vivre en société est nécessairement beaucoup plus forte et plus générale que les petits désirs individuels de briller ou de se singulariser, il s'ensuivra que cette mise à nu des vrais désaccords rendra d'autant plus criant le besoin de les résoudre ; en sorte que le mot de Descartes, si l'on en retire ce qu'il a de trop immédiat, reste tout de même juste dans le fond.

P. ANDRÉ LALANDE.

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

II. — Psychologie.

J. Maxwell. — Les Phénomènes psychiques. Préface de Ch. Richet. Paris, Alcan, 1903; in-8°, 317 p.

L'occultisme, le spiritisme, la théosophie contiendraient-ils en germe, comme l'alchimie du moyen âge et le mesmérisme ou le magnétisme, avant Azam, Liégeois, Bernheim et Charcot, une branche de la science positive de demain? MM. Richet et Maxwell répondent affirmativement. « Il y a là, j'imagine, dit M. Richet, les premiers linéaments d'une science nouvelle. » Et M. Maxvell, qui n'est « ni spirite, ni théosophe, ni occultiste », qui « ne croit pas au surnaturel, ne croit pas aux miracles » (p. 11), exprime l'espoir qu'un homme de génie ou tout au moins de grand talent viendra « à l'heure propice, faire pour les phénomènes allégués par les occultistes et les spirites ce que Charcot a fait pour les allégations des magnétiseurs » (p. 13). Il serait bien téméraire d'opposer à cet espoir une négation *a priori* de l'existence objective de certains phénomènes que M. Maxwell, après bien d'autres, a cru pouvoir observer. Ce n'est pas sans raison que l'auteur montre de la mauvaise humeur contre les prétendus « savants », pour lesquels « ne comptent pas les faits signalés par ceux qui n'ont pas été agréés par les chefs d'école » (p. 4) et qui osent limiter dès à présent le champ du possible en matière scientifique, comme s'ils connaissaient toutes les lois de la nature : l'esprit critique fait assurément défaut aussi bien à ceux qui nient qu'à ceux qui affirment d'après leurs préjugés ou leurs habitudes. Nous aimons voir tout d'abord, dans l'ouvrage de M. Maxwell, un « témoignage » qui vient s'ajouter à celui des Richet, des de Rochas, des Dariex, des membres de la « Society for psychical Researchs », des collaborateurs des « Annales des Sciences psychiques ». Ce nouveau témoignage a-t-il une valeur telle qu'il puisse nous convaincre de l'existence objective des faits rapportés? A chacun de répondre suivant l'impression produite sur lui par la lecture de l'ouvrage. Je me hâte de dire qu'on ne saurait manquer d'être frappé de la scrupuleuse honnêteté du témoin. Il va jusqu'à nous prévenir de « deux phénomènes qui peuvent le rendre un peu suspect : le premier est l'illusion hypnagogique et le second l'audition colorée » (p. 82). Pour certains médecins-psychologues il y aura là assurément un indice fâcheux de la tendance ou de la prédisposition à des illusions, ou hallucinations, ou associations

morbides plus graves, et quand M. Maxwell nous dira qu'il a « vu » des phénomènes étranges, nous nous demanderons souvent pourquoi il n'apporte pas à l'appui de son témoignage celui de personnes qui échappent complètement à la « suspicion légitime ».

« Mais, nous objectera l'auteur, de telles personnes risqueraient fort de ne rien constater là où nous apercevons, nous, les « initiés », des manifestations très nettes de l'énergie psychique extériorisée. Sans doute, il arrive que certaines gens, étrangers à nos expériences, entendent des coups, des bruits insolites, des « raps », et en fassent tout haut la remarque ; mais, en général, les « bonnes » observations ont été faites par un cercle restreint d'assistants, tous « animés du même esprit » réalisant « l'harmonie du cercle » requise par les spirites, présentant « unité de vues, uniformité de désirs, harmonie entre les cerveaux et les cœurs » (p. 45 sqq.). — Or c'est précisément ce que nous trouvons dangereux, cette « sorte d'équilibre entre l'état mental et affectif des assistants » ; nous y voyons la condition principale de la production d'hallucinations collectives. « Un assistant indique qu'il voit une lueur dans une direction déterminée. Les autres regardent à leur tour et voient. Puis l'un d'eux déclare qu'il aperçoit une forme. Et d'exclamations en exclamations, la description de la forme se complète. On assiste à la genèse d'une hallucination collective. » C'est M. Maxwell lui-même qui le reconnaît (p. 309). C'est lui-même qui nous dit combien aisément les observateurs sont induits en erreur par eux-mêmes, victimes de l'auto-suggestion ; c'est lui-même qui nous signale les fraudes de toutes sortes auxquelles les meilleurs médiums doivent peut-être leurs plus beaux succès : emploi d'huile phosphorée pour simuler les phénomènes lumineux (p. 128), « substitution de plaques photographiques préparées aux plaques destinées à enregistrer les prétendues apparitions » (p. 161), « emploi sagace du sulfate de quinine » (p. 162). « Rien n'est plus facile à frauder qu'une lévitation de la table » (p. 89). « Rien n'est plus facile à imiter que les *raps* » (p. 257). Quand « des *esprits* caressent ou frappent les assistants », n'est-ce pas toujours « l'adresse seule des médiums » qui produit l'illusion des sens « inexpérmentés » (p. 116) ? « Quant aux attouchements, Dieu sait s'il est facile de les simuler dans l'obscurité ? L'on sait le rôle que les poupées, les déguisements, les compères, jouent dans les séances de matérialisation » (p. 259).

Or quelle méthode M. Maxwell préconise-t-il afin d'éviter les illusions rendues si nombreuses et si difficiles à écarter, et par l'état psychique tout particulier des assistants et par les fraudes si variées des indispensables médiums ? Il rappelle incidemment qu'on fait d'ordinaire « le contrôle des pieds et des mains » pour éliminer les effets de mouvements involontaires ou inconscients. Mais il demande à maintes reprises qu'on ne froisse pas la susceptibilité des médiums par des soupçons cependant bien fondés, puisque Eusapia Paladino elle-même, le fameux médium napolitain que M. Maxwell voudrait absoudre de

tout péché de supercherie, a produit avec lui-même « des phénomènes suspects »). Sans avoir une confiance aveugle dans les sujets à observer, il ne faut pas les « irriter », les « inquiéter », les « fatiguer » par des précautions minutieuses, comme on l'a fait pour Eusapia dans les fameuses expériences, si peu concluantes, de Cambridge (p. 277-281). Non seulement, il faut témoigner de la sympathie aux médiums, mais il est bon de se placer dans des conditions physiques et physiologiques particulièrement favorables : « la lumière électrique est le meilleur mode d'éclairage » (p. 31), « l'éclairage coloré est souvent utile » (p. 33) ; « il est bon de faire de la musique, notamment de jouer de l'orgue » (p. 50) ; il faut éviter le froid, l'humidité, la fatigue ; n'introduire que « graduellement, un par un, les nouveaux assistants et ne les introduire que toute les trois ou quatre séances » (p. [illegible]) ; enfin fuir soigneusement les discussions. On voit par là combien l'auteur est soucieux d'obtenir le « succès » ; mais tant de précautions sont loin de nous rassurer sur la valeur objective des résultats.

Il est un dernier point, particulièrement intéressant pour la psychologie pathologique, et sur lequel M. Maxwell risque fort encore de n'avoir point réussi à convaincre ses lecteurs : Quelle est la valeur intellectuelle des médiums ? M. Janet, M. Grasset ne voient en eux que des névropathes, des « désagrégés » ou des « dissociés » mentalement. L'auteur critique vivement les théories de ces deux « confrères » (p. 218 et 223) et soutient qu'un bon médium ne présente aucune tare névropathique. Les hystériques, les dégénérés, sont de mauvais médiums, simulateurs, fraudeurs, inconscients, « illusionnistes, » parfois fort habiles : tels sont les médiums spirites. « Je n'ai trouvé que deux d'entre eux intéressants. Les cent autres que j'ai observés ne m'ont présenté que des phénomènes d'automatisme plus ou moins conscient : presque tous étaient le jouet de leur imagination » (p. 42). Le vrai médium présente seulement de l'*instabilité* nerveuse », de « l'hypertension du système nerveux », un caractère *instable*, une humeur *instable*. « Son système nerveux est supérieur à celui de la moyenne. » Il réalise un type plus avancé que le type moyen ; c'est un être « supra-normal et les phénomènes qu'il engendre, loin d'être pathologiques, sont supra-normaux ». Les bons médiums sont « les avant-coureurs du type futur de notre race » (p. 315).

Pour justifier cette assertion, l'auteur était obligé, quel que fût son désir d'éviter les hypothèses métaphysiques dont abusent spiritistes et occultistes, de nous donner un aperçu de sa conception philosophique du moi. Il l'a fait en main endroit de son livre en traitant comme incidemment de « l'énergie psychique ». Cette énergie, « intelligente dans une certaine mesure » (p. 47), est identique, dans son essence au moins, avec celle qui circule dans nos nerfs (p. 152). Elle est le substrat d'une « conscience générale » (p. 21[illegible]), dont la conscience personnelle n'est qu'une des modalités, en dépit de sa « suprématie apparente ». La conscience générale est plus riche, plus ample, mieux

informée, en possession de moyens « supra-normaux » de connaissance et d'action. Ce sont des moyens, encore inconnus de la plupart des hommes, que les « bons médiums » nous révèlent, en agissant à distance sur les tables pour les soulever (p. 86), sur le sol, les meubles, les murailles, les plafonds (p. 68) comme pour les frapper, sur le plateau d'un pèse-lettres pour le maintenir abaissé (p. 93, télékinésie); en nous informant de ce qui se passe à des milliers de lieues ou en nous avertissant d'événements prochains (p. 181). L'énergie psychique peut « s'extérioriser » et rester sensible, communiquer les impressions reçues par elle au sujet dont elle émane; elle peut en outre tendre à la « personnification » (p. 60). M. Maxwell semble peu porté à admettre que les « âmes des morts » puissent agir sur les vivants (p. 211) et que les « personnalités » imaginées par les médiums ne soient pas dues le plus souvent à la simple suggestion. « On remarque dans la manière dont se produisent ces visions certains traits qui rappellent le symbolisme et la dramatisation du rêve » (p. 148), et dans la plupart des cas « on trouve la mentalité des assistants et du médium dans la personnification » (p. 512). Il faut donc rejeter les divagations spirites à ce sujet.

M. Maxwell rejette de même toutes les explications qui le feraient sortir du domaine des faits naturels. Dans la description des phénomènes curieux qu'il prétend avoir observés, il se montre très prudent. Bien qu'il ait signalé les raps, la lévitation, les faits de « télékinésie », de vampirisme, les phénomènes lumineux (« effluve digital », lueurs sur les vêtements ou la figure, lumières flottant dans l'appartement, ébauches de formes humaines); les sensations variées, olfactives, auditives, visuelles, dues à l'énergie psychique dégagée; les phénomènes de télépathie et d'automatisme, etc., il n'a voulu être nettement affirmatif qu'au sujet de l'existence objective des *raps* et des *mouvements sans contact*. Est-ce encore trop? Nous attendrons pour juger que les médiums si nombreux, paraît-il, parmi nous (p. 39), nous révèlent leurs « propriétés latentes », d'une façon telle que les incrédules puissent constater leur pouvoir avec autant de netteté que l'a fait M. Maxwell. Le doute provisoire est la seule attitude qu'il convienne aux profanes d'adopter en présence de la conviction si ferme d'un aussi scrupuleux observateur.

G.-L. DUPRAT.

Prof. Grasset. — L'HYPNOTISME ET LA SUGGESTION. 1 vol. in-18 de la *Bibl. int. de psych. exp.* Paris, Doin, 1903, 534 p.

Ce livre sera vite lu par ceux qui connaissent les idées de M. Grasset sur la dissociation possible du *centre O* (siège du « psychisme supérieur ») d'avec le *polygone* AVTEMK (correspondant aux centres sensoriels et moteurs, siège du « psychisme inférieur »). Cette dissociation

n'est pas autre chose que la « désagrégation mentale » de M. Pierre Janet envisagée au point de vue biologique ; en conséquence, à l'« automatisme psychologique » correspond « l'activité polygonale » qui doit expliquer au moins ce qu'il y a d'essentiel dans l'hypnose et la suggestibilité morbide. L'état de suggestibilité (« caractéristique de l'hypnose ») est en effet « caractérisé par la désagrégation suspolygonale, l'activité ou même l'hyperactivité polygonale et la sujétion complète du polygone au centre O de l'hypnotiseur : c'est un polygone émancipé de son propre centre O et obéissant à un centre O étranger » (p. 89). Tous les moyens employés pour provoquer cet état « sont toujours des moyens de désagréger le polygone en occupant, distrayant et fatiguant le centre O ». Quant aux procédés moins variés en usage pour faire cesser l'hypnose, « l'élément suggestif y joue un rôle considérable » (p. 136). Les états hypnotiques varient selon « la plus ou moins grande activité propre du polygone désagrégé » (p. 165), selon que le polygone ou bien *transmet* simplement la suggestion reçue, ou bien la *transforme*, ou bien y *ajoute* et crée par conséquent. Bernheim, pour classer ces états, a eu en partie raison de les distribuer selon la profondeur ou l'intensité du sommeil ; mais il n'a pas vu la nécessité de faire l'analyse du « psychisme inférieur » (p. 155). Cette analyse montre combien variées peuvent être les suggestions (p. 172-327) : positives ou négatives dans toutes les catégories, motrices ou sensitives, agissant sur des appareils ordinairement soustraits à l'influence de la volonté ou modifiant la conception de la personnalité, hypnotiques ou posthypnotiques, produisant des anesthésies ou des amnésies, etc. Elle montre en outre que l'hypnose a des « caractères autres que la suggestibilité », des « symptômes non suggérés » : phénomènes « sensitifs, circulatoires et respiratoires », modifications de l'aptitude au rappel sinon à la « conservation » des images, troubles de l'activité intellectuelle en général (p. 348). Ni les symptômes somatiques, mis particulièrement en lumière par l'école de Charcot, ni les caractères psychologiques mis en lumière par l'école de Nancy, ne doivent être méconnus. Enfin, la puissance propre du centre O permet de montrer comment un sujet qui n'est pas frappé d'aliénation mentale peut bénéficier de la « suggestion thérapeutique », de « l'hypnotisme médical, qui est moral » (p. 481), nullement démoniaque (p. 486), apte à favoriser même les recherches psychologiques, bien que selon le mot de Wundt « l'hypnotisme expérimental ne puisse pas avoir la prétention de constituer le vrai fond de la psychologie » (p. 509).

La doctrine de l'École de Nancy, d'après laquelle « il n'y a pas d'hypnose », l'état hypnotique se réduisant à la suggestibilité qui, d'après MM. Liébeault et Bernheim, n'est pas un fait anormal, est vigoureusement combattue. L'état hypnotique est « un état extraphysiologique qui ne peut pas être déterminé chez tout le monde » (p. 136). Il diffère du sommeil et de la distraction, pendant lesquels « O ne fait pas attention à son polygone », mais « est toujours là, présent » (p. 81).

tandis que dans l'hypnose il est impuissant, détrôné ou victime de « l'activité polygonale ». La suggestion morbide, qui ne saurait être assimilée aux diverses formes de suggestion sociale, éducative, grégaire, etc., suppose un défaut de sens critique, un mode de fonctionnement nerveux, ou mieux de synergie des centres nerveux tout différent du mode normal.

On voit quel rôle prépondérant joue dans cette théorie la doctrine fondamentale proposée depuis bien des années déjà par le savant auteur. Aussi de nombreuses pages ont-elles été consacrées par lui à la défense de cette doctrine, notamment contre M. Binet et contre mes critiques dans l'*Instabilité mentale*. M. Grasset estime assurée « l'existence d'organes différents pour l'automatisme et pour le psychisme supérieur » (p. 13), et cela parce que l'observation clinique établit à son dire que les centres nerveux ou neurones qui servent à la conscience personnelle, à la croyance, à la détermination volontaire, à la fonction de direction et de contrôle, « peuvent être séparément atteints et détruits », les autres centres nerveux ou neurones de l'activité sensorielle, imaginative et motrice, de la vie affective, etc., étant conservés intacts. C'est ainsi, dit-il, que « des aphasiques peuvent conserver tout le langage automatique, bien qu'ils n'aient plus le langage conscient et volontaire. » Tous les problèmes relatifs à l'hypnotisme et à la suggestion se trouvent rattachés par M. Grasset à cette question préalable : les mêmes centres ne peuvent-ils pas, selon les circonstances et moyennant peut-être quelques modes d'association différents, servir tantôt à l'activité volontaire et nettement consciente, tantôt à la même activité automatique et inconsciente? M. Binet répond affirmativement, M. Joffroy a fort bien fait observer qu'un acte volontaire en devenant automatique ne change pas foncièrement, et M. Grasset a dû reconnaître « qu'il ne change pas de siège »; mais il prétend que « le siège s'est simplifié » (p. 46), que « les neurones supérieurs cessent d'y présider, les neurones inférieurs continuant seuls à fonctionner ». Cependant il semble que le passage du volontaire nettement conscient à l'automatique s'explique, mieux que par une dissociation du « polygone » d'avec le « centre O »; par les lois de l'habitude nerveuse : les mêmes centres dans lesquels l'effort, la claire conscience, le choix volontaire, résultaient de la difficulté de coordonner, d'adapter les multiples moyens aux fins, fonctionnent une fois exercés sans qu'aucun des modes de l'activité mentale supérieure y prennent naissance. Le centre, j'ai le regret de le répéter, n'apparait dès lors que comme un produit de la pensée scientifique usant de schèmes pour symboliser des faits réels : il n'y a aucune nécessité d'attribuer la claire conscience et la volonté à un agent spécial quand les opérations susceptibles de devenir, selon les cas, clairement conscientes ou subconscientes, sont intégralement réalisées par les centres appelés polygonaux, et quand tous les processus d'association, d'appétition, de répulsion, d'attention, sont dus aux dits centres polygonaux.

Il est curieux de voir comment M. Grasset explique à propos des hallucinations suggérées ce fait bien établi (p. 200-sqq.) que les images hallucinatoires se comportent comme des perceptions normales d'objets réels. Il y a, dit-il, substitution de l'objet imaginaire à l'objet vraiment perçu; toujours « l'image polygonale de l'objet réel existe », mais O est trop « distrait » pour l'apercevoir, il est induit en erreur par l'autre image imposée par un O étranger au polygone, et il donne son « assentiment » à l'autre produit du « psychisme inferieur » (p. 209). Ainsi l'objectivité de l'image hallucinatoire vient de O, comme l'exige la théorie générale de M. Grasset. Il me semble que si l'hallucination se comporte comme la perception normale quant à l'objectivation de l'image, c'est que le même processus neuro-musculaire d'adaptation des organes sensoriels à l'objet extérieur se produit sous l'influence de certaines dispositions « polygonales », et fait que l'image est projetée hors du sujet au point auquel l'effort tend à aboutir. Mais si la claire conscience, la croyance à la valeur objective, ne viennent pas du centre O, si le « polygone » peut les donner, que reste-t-il de la théorie fondamentale du professeur de Montpellier?

M. Grasset se défend (p. 49 et p. 510) de vouloir localiser l'âme ou l'esprit dans le centre O; il semble que pour lui comme pour Maine de Biran le moi, la volonté, la force psychique suprême doive avoir une place à part. La perception clairement consciente n'est-elle pas pour lui comme pour Maine de Biran « une intuition avec le moi »? Ne tend-il pas comme le philosophe spiritualiste de Bergerac « à exclure du système de la *volonté proprement dite* toute la classe des phénomènes relatifs aux affections et aux passions »? Et n'est-ce pas la raison de la surprenante facilité avec laquelle le centre O est supposé pouvoir se séparer de ce système polygonal, qui, à mon avis, pris dans son ensemble, est bien la condition suffisante et nécessaire de tous les processus psychiques sans en excepter les plus relevés?

Quoi qu'il en soit, M. Grasset a posé le problème d'une façon originale. Son livre se recommande d'ailleurs par l'abondance des informations à tous ceux qui veulent connaître l'état actuel de la question.

G.-L. DUPRAT.

L. Revel. — LES MYSTIQUES DEVANT LA SCIENCE OU ESSAI SUR LE MYSTICISME UNIVERSEL. 1 vol. in-12 de 158 p., Paris, Bodin.

Les travaux sur le mysticisme se poursuivent d'une façon assez régulière; il faut cependant se garder de croire qu'ils soient tous d'égale valeur. Il y a beaucoup de déchet dans ce genre d'écrits, et la méthode scientifique n'y apparait encore que d'une façon intermittente. Nous n'avons pu signaler encore la savante étude de M. Miguel Asin sur Algazel et sur la mystique arabe mais on aura peut-être l'occasion d'en

reparler ici. Le livre de M. Revel est d'un autre genre; c'est une rapide excursion à travers la mystique de tous les temps.

« Sous le voile mystique, les mêmes idées reparaissent toujours; la forme change, mais le fond reste le même, » dit très justement M. Revel. C'est une vue qui sans être neuve reste encore très intéressante. Après avoir recherché la filiation des idées mystiques à travers l'antiquité — école d'Alexandrie, mystiques hindous, etc., — l'auteur nous montre, avec sagacité, les origines du mysticisme catholique, dont il remarque avec raison l'aspect protéiforme en dépit des efforts de l'orthodoxie, puis comparant entre elles les diverses traditions telles qu'elles se sont transmises par la voie ésotérique, et notamment les mystères gnostiques et les mystères des Bardes Gallois, il en tire une sorte de *Somme* ou de *Credo* ésotérique, dont les principes essentiels sont : l'unité, l'émanation et l'évolution, la réincarnation, l'existence d'une loi mathématique dirigeant l'humanité avec une parfaite justice, la perfection des êtres humains jusqu'à la déification et une ascension plus haute encore, enfin la loi d'union mystique par le renoncement et le sacrifice. Le mysticisme de tous les temps enfermerait donc essentiellement les affirmations suivantes : 1° unité; 2° réincarnation; 3° déification; 4° morale à base de renoncement absolu.

En tant qu'il s'agit seulement d'un exposé historique, nous n'avons rien à objecter; nous admettons qu'en filtrant avec soin les diverses doctrines mystiques on trouve en effet ce résidu. Mais cela ne nous apprend pas grand'chose, et puisque le livre de M. Revel a pris ce titre, un peu voyant : *le mysticisme devant la science*, on peut se demander comment il le justifie. Peut-être l'auteur, en entreprenant son étude d'un point de vue extérieur à toute arrière-pensée proprement religieuse, a-t-il cru, par là même, se mettre en règle avec l'esprit scientifique? De ce point de vue, son livre a le mérite de confirmer une fois de plus cette idée que, de même que toutes les religions ont des traits communs, qui restent identiques à travers les formes variables qu'elles empruntent au milieu et au moment, le mysticisme, lui aussi, est toujours semblable à lui-même dans ses caractères essentiels. Mais cette vérité est aujourd'hui dans le domaine commun, ce n'est que par des vérifications tout à fait neuves qu'on peut en soutenir l'intérêt, et puisqu'il s'agissait ici de faire comparaître le mysticisme devant la science, nous avons le droit de montrer certaines exigences. « Il est assez singulier, dit M. Revel, que les partisans des méthodes expérimentales se soient immédiatement attachés à analyser le monde subjectif en cherchant à pénétrer de suite dans la conscience mystique au lieu de retirer, au préalable, l'utile leçon que pouvait leur offrir une étude générale ». Cette leçon aurait été plus utile, si on nous avait montré le pourquoi psychologique du fait : un état affectif identique projetant dans la pensée des systèmes d'images toujours semblables. J'ai peine à croire, du reste, que, du mysticisme vrai, bien reconnu, bien isolé, émane nécessairement le système des

croyances que M. Revel nous signale, et que, notamment, l'état mystique comporte nécessairement l'affirmation de la réincarnation, de la survie. Il en a peut-être été ainsi dans le passé, il n'en sera pas nécessairement ainsi dans l'avenir. Le besoin d'unification existe, c'est certain, la morale mystique vise au renoncement absolu, c'est vrai (et c'est là peut-être la tare qui l'empêchera toujours d'être véritablement uniersella), mais la réincarnation sous une forme quelconque (autre que l'hérédité), n'est pas une dependance nécessaire du mysticisme. S'il en a été ainsi historiquement c'est pour des raisons accidentelles, qu'il aurait fallu reconnaître et mettre en lumière. C'était un grand chapitre à ajouter à l'histoire des illusions de l'esprit humain. Il est donc à regretter que l'auteur n'ait pas poussé plus avant son examen des théories de l'évolution. C'est là peut-être qu'il aurait saisi le secret de la transformation de cette croyance, au détriment de l'individu pour le profit de l'espèce, et ce deuxième article du *credo* mystique lui serait peut-être alors apparu comme une sorte de première épreuve, vue à travers un voile, des idées nouvelles. L'idée de survie individuelle, dans le mysticisme comme ailleurs, n'est qu'une aberration historique du vouloir vivre. Vouloir en faire, consciemment ou non, une efflorescence nécessaire du mysticisme, c'est condamner d'avance l'avenir aux errements du passé. Et puisque nous en sommes sur cette question : je ne connais qu'une seule hypothèse, relative à la survie individuelle, qui ait une véritable tournure scientifique : c'est celle d'Allan Kardec (*périsprit*), telle qu'elle a été perfectionnée au cours du XIXe siècle. En tant qu'hypothèse, elle tient debout. C'est la seule. Ajoutons que pas un seul fait ne la corrobore.

C'est donc, dans ce livre intéressant par maint endroit, la methode surtout qui est défectueuse, par une sorte de retour inconscient au système de l'autorité des anciens. Quand la psychologie nouvelle a attaqué l'étude des faits mystiques, elle a su ce qu'elle faisait, et l'attitude qu'elle a adoptée etait la seule qui pût lui éviter des mécomptes. Il y a une méthode dans la psychologie des sentiments. On a cherché d'abord à bien définir l'état mystique, à en faire le « tableau » comme s'il s'était agi du délire chronique, ou de la manie, à l'isoler en établissant un diagnostic différentiel entre le mysticisme véritable tendant vers l'extase pure, et ses formes aberrantes ou pseudo-mystiques. Une fois en possession de ce qu'on cherchait, on a décrit, vaille que vaille, le mécanisme de cette psychose : un état affectif toujours identique projetant dans la pensée, comme sur un écran, des systèmes d'images toujours semblables; ces images ayant ce caractère de se raréfier graduellement, en même temps que croit l'état affectif, avec l'extase aïdéique pour terme. C'est là ce qu'il y a d'essentiel et de permanent dans le mysticisme, le reste n'est que contingent, reflet accidentel du moment et du milieu, et c'est par ce schéma que les mystiques de tous les temps se ressemblent, non par leurs croyances positives, aussi variables que les exigences de l'adaptation elles-

mêmes. L'étude du mysticisme est donc venue à son heure; elle est née de la puissante impulsion donnée à l'étude des sentiments par Ribot, dont l'imperturbable méthode a porté ses fruits ici comme toujours. Une étude historique du mysticisme ne peut avoir, en l'état présent de la psychologie, d'utilité réelle, et de valeur scientifique que si elle repose sur une conception très nette, très strictement délimitée du *fait mystique*. C'est sur cette base que M. Revel aurait dû assurer le succès de son entreprise. Pour l'avoir négligée, d'autres que lui ont déjà été amenés à étendre, à dilater à tel point le sens du mot mysticisme qu'il ne signifie plus rien de net. M. Pacheu faisait très justement remarquer que, de nos jours, lorsqu'une dame éprouve certaines effusions, on décore cela du nom de mysticisme, en quoi on se trompe radicalement. Sans être allé aussi loin M. Revel enferme, sous la même dénomination générique, des individus et des écoles qu'un psychologue averti classera sans hésiter dans la grande famille des aberrants.

Une fois de plus, nous aurons donc à remarquer ici que les malentendus de mots sont présentement une des plus grandes difficultés de la philosophie. Ce n'est pas tant de connaissances que l'on manque que du moyen de les exprimer sans équivoque. Avec les faits que la psychologie a depuis vingt ans mis en réserve il y a matière à des systématisations absolument neuves. Mais le clavier verbal est usé pour avoir trop servi; les mots, déformés par mille usages, laissent échapper leur sens de tous les côtés à la fois. Il faut de grands efforts d'ingéniosité pour tourner du côté du lecteur celle de leurs mille facettes qu'on prétend lui faire voir. Encore n'est-on jamais sûr d'avoir réussi. Une langue comme la nôtre, où sont déposées les idées de plusieurs siècles, ne peut rester un bon instrument que par une surveillance attentive et un perpetuel entretien. Il est grand temps qu'un vocabulaire psychologique établi d'un commun accord nous évite les malentendus évitables, et il faut souhaiter que l'œuvre importante dont M. Lalande est l'initiateur soit menée le plus rapidement possible à bonne fin.

Le mot mysticisme, notamment, devrait être réservé pour la série extatique — puisqu'on est à peu près d'accord sur ce point; — quant au mysticisme dit intellectuel, — comprenant celui qui est en train de renaître sous la forme de mysticisme scientifique, — pourquoi, puisque son mécanisme, bien qu'encore peu connu, semble très différent de l'autre, ne pas lui réserver un autre nom? Le mot gnosticisme conviendrait peut être à défaut de mieux. En tous cas il est dangereux de confondre les deux ordres de faits, comme ils l'ont été dans l'ouvrage qui nous occupe. Historiquement et psychologiquement ce sont deux courants différents, dont chacun a ses caractères propres et son rôle à part dans l'évolution de la pensée. C'est, je crois, pour ne pas les avoir suffisamment distingués que M. Revel — dont le livre, par son adroite ordonnance, l'élégance de son style, et les intéressantes

remarques de détail qu'il contient, mérite l'attention des lecteurs cultivés — n'a pas apporté d'une façon complète à l'étude du mysticisme la contribution qu'on pouvait attendre de lui. Il est vrai qu'il nous promet un second volume où il étudiera le côté proprement scientifique de son sujet. Nous aurons peut-être le plaisir d'en recommander la lecture aux psychologues.

A. Godfernaux.

Clara M. Hitchcock. — The Psychology of Expectation. Yale University.

La thèse de Mlle Hitchcock, publiée à titre de monographie par la *Psychological Review*, est une des plus remarquables qu'on ait présentées en ces derniers temps. Déjà le sujet est très heureusement choisi : c'est, en effet, un phénomène bien intéressant que celui par lequel *nous nous attendons* à un événement, et ce phénomène est de tous les instants, — c'est peut-être pourquoi on en a trop négligé l'analyse. Ce sujet, dans la thèse qui nous occupe, est bien divisé, développé selon de justes proportions; l'exposé est clair, les exemples nets et l'analyse souvent très pénétrante.

Le premier résultat de cette analyse psychologique est de montrer que l'attente ne dérive pas de la *mémoire*, comme le veut le vulgaire, mais qu'au contraire elle la précède. C'est la prédominance d'images motrices vives qui distingue l'attente de la mémoire; en outre, celle-ci porte sur le passé, l'autre sur l'avenir, mais comment s'opère la différenciation du *non-actuel* en passé et en futur? On peut regarder la mémoire et l'attente comme les contenus partiels d'un tout renfermant à la fois des idées et des perceptions; c'est l'*attention* qui décide entre elles. Lorsqu'apparait l'*attente*, dans le développement de la conscience, la *mémoire* se trouve d'ailleurs modifiée.

L'analyse porte ensuite sur les *facteurs* de l'attente : ils sont de trois sortes : idéels, sensationnels et relationnels (en relation avec l'idée de temps). La portée de l'attente est-elle universelle, pouvons nous anticiper un *sentiment*? Non, puisque nous avons affaire à un processus d'idéation (Ladd), et cependant il peut y avoir « représentation affective ». L'auteur déplore ici, avec raison, l'insuffisance du lexique émotionnel dans lequel rien ne correspond à ce que représente l'idée dans le lexique intellectuel. Cependant, comme il y a, à côté des sensations d'origine périphérique, des *idées* d'origine centrale, — ainsi y a-t-il des *sentiments* d'origine centrale; ils sont même plus vifs que les autres, au lieu que l'image est d'ordinaire moins vive que la sensation.

Il y a deux *formes* d'attente : l'attente *immédiate* (dans laquelle le facteur moteur prédomine) et l'attente *médiate* (dans laquelle le facteur sensoriel joue le principal rôle) et qui présente elle-même les

deux modes *reproductif* et *constructif*. Il n'y a guère d'attent abstraite, une image est toujours impliquée, cependant le progrès va de l'attente précise, *spécifique*, de l'enfant à l'attente vague, *générique*, de l'homme mûr. On pourrait distinguer comme une forme spéciale, l'*attente par inférence*, de nature hybride, à la fois non-rationnelle et impersonnelle.

L'attente repose sur l'*habitude*; elle témoigne toujours d'une activité incomplète, l'image qui surgit n'étant que le substitut de la sensation différée. L'attente est souvent appelée « attention anticipante » : Mlle Hitchcock critique cette expression et fait une analyse très nette des rapports et des différences entre les deux phénomènes. De même, l'auteur conteste les théories de Münsterberg et Külpe, qui font de l'attente l'essence de la *volonté* (p. 55); mais elle reconnait dans l'attente une forme de la *croyance*, celle-ci portant sur des objets d'expérience générale, tandis que celle-là n'est relative qu'aux événement d'une existence individuelle. L'attente est-elle une émotion? il est plus juste de dire qu'elle entre comme facteur intellectuel dans les émotions de la crainte, de l'espoir, etc., mais elle peut leur survivre et c'est un processus bien plutôt cognitif qu'émotif. D'ailleurs il n'y a pas lieu de faire, au sein de la conscience, de divisions tranchées et l'*attente* établit la transition entre les aspects intellectuels et les émotionnels.

Après avoir ainsi passé en revue les rapports de l'attente avec les autres processus mentaux, l'auteur termine en montrant l'importance et la portée du phénomène dans la vie de l'esprit.

L'importance de l'attente n'est pas moindre que celle de la mémoire; elle joue un rôle capital dans la *perception* (où elle nous donne le sentiment du réel par la représentation de certaines probabilités) et dans la *science* en général, puisque toute connaissance scientifique est prévision.

Partout où nous *savons*, nous nous attendons à quelque chose et, d'autre part, « toute attente rationnelle est savoir » (p. 78).

Telle est la conclusion de cette thèse. Nous avons dû passer sous silence d'heureuses définitions (p. 17, 47) et des aperçus intéressants sur le rôle de l'*attente* dans la construction de l'expérience, dans l'invention et dans l'art — ainsi que sur la légitimité des efforts en vue de fonder une science de la prédiction (p. 71).

Peut-être faut-il reprocher à Mlle Hitchcock un peu de longueur dans le dernier chapitre, mais il faut surtout souhaiter que beaucoup de thèses vaillent la sienne.

C. Bos.

Theodor Lipps. — Einfühlung, innere Nachahmung und Organenempfindungen. Leipzig, Engelmann, 1903, in-8 de 20 p.

Cette brochure est un tirage à part d'un article de l'*Archiv für die*

gesamte Psychologie t. I où l'auteur recherche l'essence de l'émotion esthétique. Elle consiste dans ce qu'il appelle l'*Einfühlung*, qu'il définit lui-même le fait de se sentir soi-même dans l'objet esthétique, le sentiment de la confusion de l'objet et du sujet. L'auteur cherche à atteindre des conclusions générales sur cette *Einfühlung* par la considération des cas particuliers où l'émotion esthetique est produite par la vue des mouvements, positions ou attitudes de l'homme, soit reel, soit représenté, par l'art et par les formes de l'architecture; il prend en particulier pour exemple le spectacle des ballets (p. 193 et 203). Voici la thèse qui se dégage de ces analyses très fines, telles qu'on pouvait les attendre de l'auteur, particulièrement compétent en esthétique. Si l'émotion (*Genuss*) esthétique a pour unique objet l'image sensible de l'objet extérieur, la source de cette émotion est non l'objet, mais le moi, la conscience que le moi prend de son activité à propos de cet objet ou plus exactement dans cet objet, en un mot l'*Einfühlung*. Elle a pour fondement l'imitation spontanée par notre activité interne de la forme vue, imitation qui peut se traduire non seulement par un mouvement de nous-mêmes, mais par la part que nous prenons à ce mouvement réalisé par autrui sous nos yeux. En d'autres termes, l'auteur cherche à préciser la nature de la sympathie qui est au fond de l'émotion esthétique. Il termine par une critique de ce qu'on pourrait appeler la théorie physiologique de l'émotion esthétique, théorie analogue à celles qu'exposent par exemple James et Münsterberg sur le sentiment de l'effort musculaire. Les sensations organiques ne jouent aucun rôle dans l'émotion esthétique, qu'il s'agisse des sensations musculaires résultant pour le sujet de la contemplation de l'objet esthétique, ou des sensations musculaires qu'il se représente comme éprouvées par l'individu qu'il contemple. Et l'auteur conclut : « C'est une condition du sain développement de l'esthétique scientifique de se guérir graduellement de la maladie des sensations organiques. »

II. — Sociologie.

René Worms. — Philosophie des sciences sociales. I. *Objet des sciences sociales. Bibliothèque sociologique internationale.* Paris, Giard et Brière, 1903.

Ce volume de M. René Worms est le premier d'un ouvrage important sur les sciences sociales, leur objet, leur méthode, et les conclusions auxquelles elles aboutissent. C'est là une entreprise peut-être difficile, mais d'autant plus méritoire que l'auteur rendra au public ce service de délimiter le champ des recherches sociales, et de tirer au clair certaines questions dont la discussion est souvent éparpillée dans les ouvrages spéciaux. Ce premier volume nous fait très bien

augurer de ceux qui suivront; et nous ne pouvons que louer la clarté de l'exposition, la force de la discussion, et la précision du style. Tous ceux qui s'intéressent plus ou moins aux études sociales liront avec profit ce volume qui peut servir de fil conducteur à ceux qui ne savent pas, et de résumé lumineux à ceux qui savent. Nous ne serions peut-être pas toujours d'accord avec l'auteur sur certains points essentiels; mais, au lieu de discuter avec lui, nous préférons donner un fidèle résumé de ses idées.

La nécessité d'une philosophie sociale ressort de ce que tous les novateurs sociaux de notre siècle ont négligé d'appuyer leur *art* social sur une *science* sociale positive. Une enquête est donc nécessaire; et, pour la faire, il faut se placer au point de vue synthétique; ce qui sépare les doctrines est moins intéressant que ce qui doit les réunir; et « la vérité, en matière sociale, est trop complexe pour se laisser saisir par un seul esprit ».

Pour déterminer l'objet des sciences sociales, il faut étudier d'abord la société, puis le contenu, la vie et l'évolution de la société, enfin les sciences sociales en elles-mêmes. Ce sont les trois parties de ce volume.

Première partie : la société. — On doit entendre par ce mot une réalité concrète, un être plus ou moins analogue aux individus, ayant, comme eux, une structure, une vie, une évolution, des lois qui lui soient propres. L'étude de ces êtres sociaux donne naissance et à la sociologie et aux diverses sciences sociales particulières. Plus loin, M. Worms indiquera très bien l'objet de ces différentes recherches; voir pages 208-218).

Il y a donc un domaine social qui, en rapports avec le domaine biologique, ne se laisse pas absorber par lui. Peut-on le prolonger jusqu'aux êtres inanimés? Non, mais M. Worms le croit très étendu; il comprend le monde végétal, et même le monde cellulaire. C'est là une question grosse de difficultés; et les affirmations de M. Worms ne sont pas toujours nettes et bien décisives; ce n'est pas la faute de l'auteur, mais plutôt celle du sujet. Il aurait fallu, selon nous, déterminer nettement ce qui fait vraiment une société : La conscience d'un lien suffit-elle, ou faut-il en outre la conscience d'une fin commune à réaliser? Et, pour ceux qui adopteraient cette dernière solution, il serait facile de distinguer deux sortes de sociétés : celles qui ne paraissent telles que pour un spectateur extérieur, et celles qui le sont pour chacun des membres qui les composent et se considèrent dans leur conscience particulière. Nous ne faisons qu'indiquer cette solution qui, hâtons-nous de le dire, n'est pas en opposition avec les idées de M. Worms, partisan de la nature psychologique des faits sociaux, et de la finalité immanente (P. 21, note 1; cf. chap. V).

Il nous semble aussi que M. Worms rétrécit trop le concept de société en le réduisant à celui de nation. Cette assimilation lui sert d'argumentation pour fortifier la théorie organiciste de la société (p. 54);

et, selon lui, la vie de société ne serait vraiment organisée que dans la nation. Cette affirmation nous semble exagérée ; et pourquoi dans l'énumération des causes de société (p. 25) oublier la similitude d'intérêts qui peut faire constituer des sociétés en dehors de la nation? Aussi M. Worms est-il logique quand il refuse le nom de sociétés à des groupements tels que les sociétés de commerce, d'études scientifiques, etc. Bien qu'elles « ne créent entre leurs membres qu'un lien limité à l'exercice d'une des fonctions sociales », elles n'en constituent pas moins, selon nous, des sociétés, tout au moins temporaires. L'Institut, une Université, sont bien des sociétés.

Je passe sur ces objections pour signaler la thèse de M. Worms, amplement développée et sérieusement étudiée dans le chapitre II de cette première partie : Une société est constituée par une nation politiquement organisée. Elle correspond donc à un État. Mais il n'y a pas synonymie entre ces termes.

Quelle est la réalité de l'être social? Après avoir exposé les théories de l'organicisme, du contractualisme et de l'organisme contractuel, M. Worms pense, en modérant lui-même les affirmations intransigeantes de sa thèse de doctorat (*Organisme et Société*), que l'on doit admettre l'origine non contractuelle, non volontaire, mais naturelle et biologique de la société. Les sociétés sont des super-organismes. Et, n'admettrait-on pas la thèse organiciste, on doit reconnaître que les sociétés sont des êtres; elles survivent aux êtres qui les composent, et ont une action sur leurs membres. Il y a, entre les individus qui forment une même société, un lien psychologique (hérédité, éducation, besoins communs, circonstances identiques); il y a aussi l'organisation de l'État qui maintient l'unité sociale.

Seconde partie : contenu, vie et évolution de la société. — La société se compose de groupes dont les individus sont les membres. Ces groupes ne sont pas les familles, comme le pense l'école de Le Play; ce qui est plus intéressant, c'est la division professionnelle; la profession est « le véritable organe de l'être social »; et, quand on parle du groupement par classes, c'est surtout du groupement professionnel qu'on veut parler (voir l'ouvrage de M. Arthur Bauer : *les Classes sociales*), plutôt que du groupement suivant les fortunes. On peut aussi admettre un autre groupement suivant les affinités mentales des individus; par exemple, les groupements religieux, les partis politiques. En un mot, la sociabilité présente de multiples aspects.

A côté des éléments humains, il y a les éléments non humains, nécessaires à l'exercice de la vie sociale et qui sont naturels ou industriels.

Quand il s'agit d'expliquer la nature des faits sociaux (ch. V), M. Worms pense que c'est, non pas l'imitation ou la contrainte qui en rendent compte, mais bien plutôt la coopération, l'accord des volontés, des énergies déployées en vue d'un même but. Comme caractères de ces faits, on peut signaler les caractères externes multipli-

cité, complexité, diversité, etc.), — et les caractères internes : ils se reconnaissent à ce qu'ils impliquent un élément mental, qu'ils ont des causes de même ordre : la personnalité des individus, et qu'ils contiennent des traces évidentes d'une certaine finalité (il ne s'agit pas, bien entendu, d'une finalité transcendante et métaphysique).

Pour classer les phénomènes sociaux, M. Worms trouvera le principe qu'il lui faut dans les fonctions de la vie individuelle que l'existence en commun permet de mieux exercer; car, « si la société dure, c'est parce qu'elle permet à l'être humain de vivre et de se développer mieux qu'il ne le ferait dans la solitude ». Comme il y a trois groupes de fonctions qui sont caractéristiques de l'être humain, c'est suivant ces trois groupes que se répartiront tous les phénomènes sociaux. Aux fonctions de nutrition correspondent les phénomènes économiques ; aux fonctions de reproduction, les faits domestiques, et tout ce qui constitue la vie domestique amplifiée par l'évolution; enfin, aux fonctions de relation les rapports entre les membres de la même société, et entre les membres des sociétés différentes. Mais, dans cette dernière section, on établira surtout une division suivant que la vie de relation suppose seulement l'existence de la société, ou en outre l'existence de l'État. Ainsi, aux phénomènes moraux, religieux, intellectuels, esthétiques se superposent, pour unifier la société, les phénomènes juridiques et politiques.

On a parfois pensé que, parmi tous les faits sociaux, tel ou tel était prépondérant, et faisait la loi aux autres, par exemple l'organisation économique (Karl Marx), ou l'organisation intellectuelle (Comte). Ce sont là des conceptions unilatérales qui se réfutent mutuellement. « Les distinctions entre les ordres sociaux n'ont qu'une valeur subjective; et les fonctions sociales ne sont pas seulement interdépendantes; elles sont une seule et même fonction. »

Enfin, tout change dans la société, les éléments et leur mode d'agencement, les fonctions, puisqu'elles sont liées aux éléments et aux structures. Par suite de la complexité et des rapports des éléments entre eux, les changements sont très rapides et très importants; il y a influence mutuelle et continuellement répétée, répercutée des fonctions des sociétés et de leurs structures, de telle sorte que l'existence sociale se rajeunit constamment, et peut se renouveler à tout instant dans tous ses détails.

Mais, évolution n'est pas synonyme de progrès. La marche de l'histoire ne doit pas nécessairement améliorer le sort de l'humanité; le progrès n'est pas un ; il est complexe comme la société elle-même. Il se fait en plusieurs sens; il n'est pas ininterrompu dans le temps, ni général dans l'espace. Suivant la même direction de pensée, M. Worms soutient que l'idée de progrès n'a peut-être qu'une valeur subjective, et qu'il n'y a pas de *criterium* général et objectif du progrès. Les sciences sociales ne doivent pas porter, sur la valeur progressive des phénomènes d'évolution, un jugement absolu, mais se demander seu-

lement si ces transformations ont apparu comme un bien ou un mal à ceux qui les éprouvaient. Nous pensons, pour notre part, qu'on pourrait donner à l'idée de progrès plus qu'une valeur subjective, si, sortant du domaine expérimental des faits sociaux, on attribuait à la science morale cette recherche dernière à laquelle conduit la sociologie, et si l'on posait, au nom de la conscience et de la raison, quelle doit être la fin de l'humanité. Cette conclusion n'est en rien destructive des judicieuses observations que nous avons résumées d'après M. Worms.

Troisième partie : les sciences sociales. — Cette dernière partie du volume est consacrée à d'intéressantes classifications assez difficiles à résumer. Indiquons les propositions essentielles de M. Worms.

La science sociale part du fait, va à la loi, et de la loi retourne au fait : voilà le mouvement complet, inductif et déductif, de la science sociale.

Pour classer les sciences sociales, on peut se placer à plusieurs points de vue. Il faut abandonner la double équation posée par Comte (statique et dynamique sociales, anatomie et physiologie sociales). Et, ce qu'il y a de plus logique, c'est d'établir la division suivante : ou bien on décrit successivement chaque société, ou bien on étudie les différentes structures et fonctions, chacune dans l'ensemble des sociétés qui les présentent. D'où, les sciences descriptives — et les sciences comparatives.

Les sciences descriptives comprendront l'étude des divers groupes, nationalités, familles, tribus, corporations, sociétés d'affaires, sectes religieuses, partis politiques.

Les sciences comparatives envisageront les structures et les fonctions des nations. Au point de vue de l'anatomie comparée des sociétés, on aura la démographie, la géographie sociale comparée. Au point de vue de la physiologie, il y aura autant de sciences qu'il existe de fonctions sociales différentes (psychologie et philologie comparées : science économique, science familiale, histoire comparée des faits moraux, religieux, intellectuels, juridiques, politiques).

Presque toujours, à ces sciences sociales correspondent des arts sociaux qui s'appliquent à la même matière, non pour la connaître, mais pour la réformer et l'organiser.

Enfin, si toutes ces études sociales doivent être distinguées les unes des autres, la sociologie sera la science groupant les données et les résultats de tous les travailleurs. Elle constituera des conclusions d'ensemble sur l'organisation, la vie et l'évolution sociales. La sociologie générale sera donc synthétique. Cette tâche est d'ordre éminemment philosophique ; car, la philosophie résume, en les vérifiant, les conclusions des savants : et la sociologie devient ainsi une des sections essentielles de la philosophie.

Telles sont les idées essentielles contenues dans ce premier volume. Nous aurions voulu insister plus que nous ne l'avons fait sur certaines

d'entre elles qui provoquent la discussion. La suite, comme on a pu s'en convaincre, est fortement enchaînée; et l'ouvrage de M. Worms mérite, après tous ses autres écrits, l'attention des sociologues.

JULES DELVAILLE.

Michel Longo. — LA COSCIENZA CRIMINOSA. 1 vol. in-8°; Turin, Bocca, 1903.

L'objet de ce livre est double : c'est une étude des lois psychophysiques qui régissent les motifs des actes criminels; c'est aussi une tentative en vue de définir les caractères qui psychologiquement distinguent le criminel de l'homme normal. Il nous semble que ces deux recherches, bien différentes cependant, se combinent constamment, ce qui ne laisse pas de nuire à la clarté de l'ensemble de l'œuvre.

Longo constate que le délinquant obéit à une éthique qui lui est propre; car il ramène l'ordre moral à l'ordre subjectif, à un système de moyens permettant de subordonner le monde extérieur à son bien être individuel. Deux classes d'émotions dominent la conscience du délinquant : les émotions vindicatives et les espérances utilitaires. Les unes et les autres ont leurs racines dans un Moi hypertrophié; elles se traduisent irrésistiblement en actes, en raison de la faiblesse des motifs qui pourraient leur faire inhibition.

L'automatisme psychologique caractérise donc la conscience du délinquant. Dès lors il est intéressant de savoir si la pensée du crime s'élabore en pleine conscience ou dans un état crépusculaire. L'auteur ne nous laisse aucun doute sur ce point. Il croit le délinquant asservi à des processus inconscients qu'il ramène à quatre : 1° le germe héréditaire; 2° les aptitudes; 3° les formes dégénératives; 4° les impulsions irrésistibles. Bref, un Moi à la fois hypertrophié et impuissant à contrôler ses impulsions, tel est le délinquant au point de vue psychologique. Mais comment l'hypertrophie du Moi coexiste-t-elle avec l'obscurité de la conscience et avec la misère psychologique? Il est vraisemblable que la conscience du Moi n'est normale que si elle est complétée par la conscience du Nous. Mais la psychologie sociale peut seule faire la lumière sur ce point. La psychophysique réduite à ses propres ressources ne peut vraiment distinguer la personnalité du criminel de celle de l'homme normal.

GASTON RICHARD.

REVUE DES PÉRIODIQUES ÉTRANGERS

American Journal of Psychology

(Vol. XIII, n° 1-4, janv.-octob. 1902).

N° 1. — **Laboratory of the University of Michigan.** — STEVENS. — *The relation of the fluctuations of judgements in the estimation of time intervals to vasomotors waves* (1-27).

Quelle relation, s'il y en a une, relie les variations de notre appréciation des durées, et les variations de la courbe pléthysmographique du doigt?

Slaughter a déjà déclaré que les oscillations pléthysmographiques correspondent exactement aux oscillations de l'attention visuelle. D'autre part, on sait comment Meumann, Shaw et Wrinch ont étudié notre sens du temps et modifié les opinions de leurs devanciers : d'après eux, on peut apprécier *immédiatement* des durées d'environ une demi-seconde et jusqu'à 3". Stevens se propose de chercher si les fluctuations pléthysmographiques correspondent à des variations dans l'appréciation du temps : et il conclut de ses expériences : 1° Les oscillations vaso-motrices correspondent, au moins dans la moitié des cas, à des oscillations dans l'appréciation des durées; 2° Pour les durées inférieures à 3",7, la courbe respiratoire éclaire celle du pouls; 3° Les durées inférieures à 0",72 paraissent plus longues; de là à 2",5, elles paraissent moins longues; de 3",7 à 7", elles paraissent plus longues; 4° La conscience n'a pas un sens spécial du temps : nous apprécions les durées par des sortes de jugements qui se réfèrent à des phénomènes organiques; les changements de tension sanguine sont parmi les plus importants.

C.-H. SEARS. — *A contribution to the psychology of rythm* (p. 28-61).

Comment le musicien arrive-t-il à donner aux notes la valeur indiquée par la musique? — Après un rapide historique des recherches analogues, H. Sears explique le dispositif de ses expériences et cite les morceaux qu'il a fait jouer. Il conclut que la durée du jeu s'écarte souvent assez de la durée indiquée par la notation musicale; qu'aucun musicien ne joue le même morceau exactement de même deux fois de suite; que même entre deux mesures successives, les durées varient : ces variations sont parfois réduites à 0",1, et parfois dépassent 0",2; que le rythme n'est pas le même à la fin qu'au commencement; habituellement, il est accéléré à la fin. De tout cela résulte que Meumann n'a probablement pas tort en prétendant que le musicien possède un sens moteur qui lui permet de proportionner ses mouvements aux

durées des notes, mais les expériences ci-dessus ne permettent nullement d'ajouter que dans le jeu à deux mains, l'une aide l'autre à mesurer exactement les durées.

H.-B. WOOLSTON. — *Religious emotion* (62-79).

Après quelques considérations générales, B. Woolston insiste sur les liens de l'émotion religieuse et du sentiment, et déclare que cette émotion varie avec certains états atmosphériques, et avec le rythme de certaines fonctions organiques. Il se propose de publier plus tard ses constatations sur ce point.

S.-S. COLVIN. — *The psychological necessity of religion* (80-87).

Considérations générales sur le fondement du sentiment religieux.

R. MAC-DOUGALL. — *Rhythm, time and number* (88-97).

L'idée développée est que n'importe quel rythme sensoriel peut nous servir à apprécier les durées, et que cette appréciation est d'autant plus exacte que le phénomène est plus automatique, que la conscience y intervient moins.

A.-J. KINNAMAN. — *Mental life of two macacus rhesus monkey in captivity* (98-148) (173-218), nº 2.

Il y a 5 méthodes d'étudier l'animal : 1º l'observation libre de l'animal libre ; 2º l'observation de sa croissance ; 3º le dressage ; 4º l'observation libre de l'animal en captivité ; 5º l'expérience. Reste à interpréter les documents ainsi recueillis. Kinnaman a étudié ainsi deux singes : il a en partie suivi la méthode de Thorndicke (boîtes à ouvrir pour sortir, prendre sa nourriture, etc.) : ce qui lui a montré, comme à Thorndicke, que le singe est capable de *substituer* d'autres mouvements à ceux qui, aux premiers essais, ne suffisent pas à son but. — De même, le singe *élimine* les efforts inefficaces : surtout, il apprend par *imitation* ; enfin il *choisit* entre des possibilités complexes. — Le singe reconnait certains objets : il peut les associer à la perception de certains endroits ; il est ensuite plus difficile de rompre ces associations que d'en donner de nouvelles. Enfin, il a été possible de faire distinguer des couleurs : le mâle surtout semblait avoir une notable préférence pour les couleurs brillantes, et on aurait pu constater deux fois des rudiments d'idées générales.

Dans une seconde série d'expériences, Kinnaman a cherché à voir si les singes avaient la notion du nombre, et jusqu'à quel nombre : il est assez difficile de se prononcer d'après ses expériences, puisque 6 et 5 paraissent plus faciles à reconnaître que 3 et 4 : aussi Kinnaman se demande si c'est le nombre, ou la quantité, ou l'aspect, qui sont reconnus ainsi. Reprenant ensuite l'expérience du labyrinthe de Small, il a constaté que le singe met plus de temps à retrouver son chemin dans le labyrinthe ; mais ses progrès sont à peu près aussi rapides que ceux du rat. Les faits de mémoire constatés semblent appartenir à la forme associative, qui fait attendre B après A. L'imitation va parfois jusqu'à la forme intelligente ; enfin il semble que ces animaux possèdent ce que Kinnaman appelle *free ideas*, c'est-à-dire

des images en l'absence des sensations correspondantes : peut-être même vont-ils parfois jusqu'à percevoir, mêlée à d'autres éléments, de la ressemblance.

Au total, ils sont beaucoup plus intelligents que les chats, les chiens et les poulets : d'où Kinnaman conclut qu'il n'y a qu'une différence de degré entre la conscience humaine et celle de l'animal : seulement ce degré est immense.

V. Triplett. — *A contribution to individual psychology* (149-160).

Présentation d'une observation complexe de personnalisation des lettres.

N° 2. — Whiple. — *The memory image and the process of jugement in the discrimination of clangs and tones* (219-268).

Dans cette seconde partie (Cf. *Rev. Philos.*, LIV, p. 327), Whiple cherche d'abord à analyser les procédés par lesquels la conscience distingue et reconnait les bruits et les sons. Il a constaté qu'un certain nombre de personnes classent et identifient les signaux en leur adjoignant des éléments auditifs-verbaux, ou visuels, ou autres; il faut signaler aussi souvent de certaines préférences émotives pour des tons ascendants ou descendants; enfin, pour s'y reconnaitre, chacun a ses procédés : les uns s'attachent à l'image, d'autres aux variations de son, d'autres aux deux alternativement. Les réactions, généralement, vont trop vite et leur mouvement devient automatique. Enfin dans une dernière partie, Whiple constate que les jugements, qui paraissent immédiats et sans intermédiaire dans la conscience, occupent en moyenne 300 σ.

Les conclusions, en ce qui concerne la structure mentale du jugement dans la conscience, sont que : la présence de l'image auditive n'est pas nécessaire pour reconnaitre l'égalité ou l'inégalité : la plupart des jugements ont lieu sans la plus petite trace de comparaison. Peut-être y a-t-il quand même une image auditive dans la conscience. Mais l'attention ne la regarde pas : ce n'est pas un des points de comparaison, surtout pour affirmer que deux sons soient inégaux. Ce qui n'empêche pas cette image d'intervenir *après* l'affirmation, pour la *confirmer*.

Ces conclusions, que l'on ne peut reproduire ici dans leur intégrité, méritent considération : elles posent d'une façon nouvelle le problème de la comparaison mentale, de la perception des ressemblances et des différences, et aussi celui de la véracité de la conscience, que nous avons, pour d'autres motifs, également examiné. Il est à souhaiter que de nouvelles recherches viennent bientôt préciser encore cette question.

M. Bentley. — *The psychology of mental arrangement* (268-293).

Examen des doctrines relatives à l'analyse des composants de l'esprit; surtout, discussion de celle d'Ehrenfels. Services que peut rendre l'étude de la disposition respective des éléments mentaux et de leurs relations mutuelles.

J. Slaughter. — *The Moon in childhood and folklore* (294-318).

Exposé, d'après divers auteurs et d'après des réponses à un questionnaire, des opinions exprimées par les enfants sur les phases de la lune, sa composition, ses habitants, son culte, etc.

N° 3. — S. Bell. — *A preliminary study of the emotion of love betwen the sexes* (325-354).

Observations et conclusions tirées des réponses à un questionnaire sur la première manifestation de l'amour entre enfants de sexe différent : S. Bell fait remonter quelques-unes de ces premières manifestations jusqu'à la troisième année, et il constate combien l'élément émotif prédomine durant toute l'enfance.

E.-F. Buckner. — *Fixed visualisation : three new forms* (355-363).

Observation de schèmes visuels pour les nombres, les jours et les mois, avec détails sur le sujet qui les présente. Il y a, pour chaque nombre, plusieurs schèmes différents.

C.-J. France. — *The Gambling impulse* (364-407).

Étude par questionnaire sur la passion du jeu, l'amour ou la crainte du risque à courir, l'induction plus ou moins assurée de ce que la chance nous réserve dans tel ou tel cas.

Dans une société, le jeu reproduit en quelque sorte les sentiments dominants dans la série des transformations antérieures qui ont préside à son organisation actuelle : à ce titre, il est particulièrement intéressant à étudier. Il exprime la façon dont se manifestent quantité de tendances obscures qui n'arrivent que difficilement à être conscientes : il exprime le besoin que nous avons de faire, dans notre existence et dans notre conduite, à l'inconnu et à l'incertain, leurs parts; enfin, il est le signe du désir égoïste de certains tempéraments, d'acquérir sans travail, ou du moins sans travail organisé et réfléchi, car le joueur dépense de l'attention pour gagner un dollar au jeu, mais c'est une attention spontanée.

R. Gurley. — *The habits of Fishes* (488-425).

Après avoir fait remarquer combien nous savons peu de choses sur les poissons, malgré la facilité que nous aurions de les observer, R. Gurley étudie l'influence du milieu et des conditions de leur existence, sur certaines habitudes, et sur les migrations et les variations de l'espèce.

E.-C. Sanford. — *Mental growth and decay* (426-449).

Étude générale du développement progressif des sensations, de la volonté, etc., chez l'enfant, l'adolescent; comparaison avec l'état de l'adulte, puis de l'homme sur le déclin : à partir de soixante-dix ans, l'affaiblissement augmente.

N° 4. — O. Libby. — *The Bird lover as a Scientist* (457-476).

Notes sur la façon d'observer les oiseaux, leurs premiers chants, leurs migrations, etc.

R. Mac Dougall. — *Minor investigation in sense perception* (477-487).

Notes sur l'orientation de l'horizon subjectif, la relation entre le

degré de saturation d'une couleur et la surface qu'elle couvre, et enfin la limite d'apparition d'une couleur, suivant qu'elle est sur une surface continue ou sur un seul point de cette surface. Ces recherches continuent celles publiées au laboratoire de Harvard).

F.-W. Bagley. — *An investigation of Fechner's colors* (488-525).

Ce long travail, d'ailleurs inachevé, est consacré à l'étude des couleurs dites de Fechner, c'est-à-dire obtenues par la rotation plus ou moins rapide de disques blancs portant des lignes ou des figures noires. Le noir, suivi immédiatement du blanc, donne du rouge; le noir, précédé et suivi du blanc, donne du vert; le noir précédé du blanc donne du bleu. Bagley suit les diverses variations de ces couleurs, sous l'influence de la fatigue, de l'exercice, de la vitesse de rotation des disques, de la longueur et de l'écart des lignes noires, de la grandeur des secteurs noirs et des blancs. Bagley étudie aussi l'effet du contraste, de l'éclairage, des fonds colorés, etc. Ses dernières conclusions sont que : 1° quand les lignes sont vues sur le fond noir de leur couleur propre, elles prennent la teinte de couleur complémentaire de ce fond; 2° sur fond blanc, mais teinté, elles donnent, au total, la même teinte de couleur que quand le disque est vu tout blanc ou tout noir : mais elles subissent cependant un peu l'influence de la teinte du fond, conformément aux lois du mélange des couleurs. En résumé, les sensations de couleur, quand elles ont entre elles des relations de temps définies, peuvent s'obtenir par le plus ou moins de rapidité dans l'alternance des secteurs blancs et noirs : les couleurs dépendent donc alors de la durée de l'impression et de la juxtaposition du blanc et du noir. Elles dépendent aussi des autres conditions étudiées (longueur des secteurs, etc.). Mais une fois toutes ces conditions fixées, les changements de vitesse, d'éclairage, de fond, amènent encore des variations : ce qui conduit l'auteur à adopter la théorie de Hering modifiée par Ebbinghaus (les quatre couleurs fondamentales).

Slaughter. — *A preliminary study of the behavior of mental images* (526-549).

Préliminaires d'une étude sur les diverses sortes d'images mentales : Slaughter conclut provisoirement que les facteurs qui assurent à l'image visuelle sa clarté et sa conservation dans la conscience, résultent des combinaisons de ses éléments avec des éléments moteurs; que les éléments moteurs sont aussi nécessaires à l'établissement des images motrices; que les images des autres sens se réduisent sans doute comme nous l'avons déjà noté, à ces éléments communs avec deux autres.

S.-P. Hayes. — *An historical study of the Edwardean revivals* (550-574).

Recherches sur les diverses conditions qui ont contribué à former le caractère américain, dont le *struggle* est la caractéristique : étude sur J. Edwards; fragments d'une étude sur l'origine des idées religieuses en Amérique du Nord. Dr Jean Philippe.

LIVRES DÉPOSÉS AU BUREAU DE LA REVUE

Fiérens-Gevaert. — *Nouveaux essais sur l'art contemporain.* In 12, Paris, Alcan.

Mathias. — *Le point critique des corps purs.* In-8, Paris, Naud.

V. Giraud. — *La philosophie religieuse de Pascal et la pensée contemporaine.* In-8, Bloud, Paris (brochure).

P. Flambart. — *Étude nouvelle sur l'hérédité.* In-8, Paris, Chacornac.

Rappoport. — *La philosophie de l'histoire comme science de l'évolution.* In-18, Paris, Jacques.

Ch. Waddington. — *La philosophie ancienne et la critique historique.* In-12, Paris, Hachette.

Lubac. — *Esquisse d'un système de psychologie rationnelle.* In-8, Paris, Alcan.

E. de Roberty. — *Nouveau programme de sociologie.* In-8, Paris, Alcan.

G. Villa. — *La psychologie contemporaine*, trad. de l'italien. In-8, Paris, Giard et Brière.

F. Lassalle. — *Capital et travail*, trad. de l'allemand. In-18, Paris, Giard et Brière.

E. Rignano. — *Un socialisme en harmonie avec la doctrine économique libérale.* In-8, Paris, Giard et Brière.

D. Grasset. — *Le Spiritisme devant la Science.* In-8, Paris, Masson.

Couturat et Leau. — *Histoire de la langue universelle.* In-8, Paris, Hachette et Cie.

Darel. — *Le peuple roi : essai de sociologie universaliste.* In-8, Paris, Alcan.

Bossert. — *Schopenhauer : l'homme et le philosophe.* In-12, Paris, Hachette.

Dr Pelletier (Madeleine). — *L'association des idées dans la manie aiguë.* In-12, Paris, Rousset.

Adhémar (Vte de). — *La Philosophie des sciences et le problème religieux.* In-18, Paris, Bloud.

Bunge (C.-O.). — *Principes de psychologie individuelle et sociale*, trad. de l'espagnol. In-12, Paris, Alcan.

Berguer. — *L'application de la méthode scientifique à la théologie.* In-8, Genève, Georg.

G. Compayré. — *Herbart : l'éducation par l'instruction.* In-18, Paris, Delaplane.

Ch. Bourdel. — *La science et la philosophie.* In-12, Paris, Colin.

Roussel-Despierres. — *L'idéal esthétique.* In-16, Paris, Alcan.

Moore. — *Principia ethica.* In-8, Cambridge (University Press).

Schiller. — *Humanism : philosophical Essay.* In-8, New-York, Macmillan.

Proceedings of the Aristotelian Society, 1902-1903, t. III. In-8, London, Williams.

HALLOCK JOHNSON. — *The free-will Problem in modern Thought*. In-8, New-York, Macmillan.

IRVING KING. — *The Psychology of Child Development*. In-8, Chicago, University Press.

J. WATSON. — *Animal Education*. In-8, Chicago, University Press.

WUNDT. — *Ethik*, 3 Aufl., I Bd. In-8, Stuttgart, Enke.

VALENTINER. — *Kant und die platonische Philosophie*. In-8, Heidelberg, Winter.

DIESSLER. — *Die Welt als Wille zum Selbst*. In-8, Heidelberg, Winter.

GOLDSCHEID. — *Ethik des Gesamtwillens*. In-8, Leipzig, Reisland.

H. V. LÜPKE. — *Tat und Wahreit*. In-8, Leipzig, Dürr.

E. DÜRR. — *Ueber die Grengen der Gewissheit*. In-8, Leipzig, Dürr.

WERNICK. — *Zur Psychologie des ästhetischen Genusses*. In-8. Leipzig, Engelmann.

P. STERN. — *Das Problem der Gegebenheit*. In-8, Berlin, Cassirer.

A. LANG. — *Nietzsche und die deutsche Kultur*. In-8, Köln, Berihem.

A. LANG. — *Maine de Biran und die neuerer Philosophie*. In-8, Köln, Berchem.

A. SEITZ. — *Willensfreiheit und moderner psychologischer Determinismus*. In-8, Köln, Berchem.

SCHWEITZER. — *Die Energie und Entropie der Naturkräften*. In-8, Köln, Berchem.

STEIN. — *Der Sinn der Daseins*. In-8, Tübingen, Leipzig, Mohr, Siebeck.

ACKERKNECHT. — *Die Theorie der Lokalzeichen*. In-8, Tübingen, Mohr (Siebeck).

P. ROMMO. — *Prolegomena all scienza dell' educazione*. In-8, Roma, Paruta.

G. DALLARI. — *Le nuove dottrine contrattualiste*. In-8, Modina, Toschi.

GIANI. — *L'estetica dei pensieri di Leopardi*. In-18, Torino, Bocca.

GIARRATANO. — *Il pensiero di F. Sanchez*. In-12, Napoli, Pierro.

GOMEZ IZQUIERDO. — *Historia de la filosofia del siglo XIX*. Zaragoza. In-8, Gosca.

TABLE DES MATIÈRES DU TOME LVI

OBSERVATIONS ET DOCUMENTS

REVUES GÉNÉRALES ET CRITIQUES

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

REVUE DES PÉRIODIQUES

NÉCROLOGIE

CORRESPONDANCE

Le propriétaire-gérant : Félix ALCAN.

Coulommiers. — Imp. Paul BRODARD.

B
2
R4
t.56

Revuex philosophiique de la
France et de l'étranger

PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY